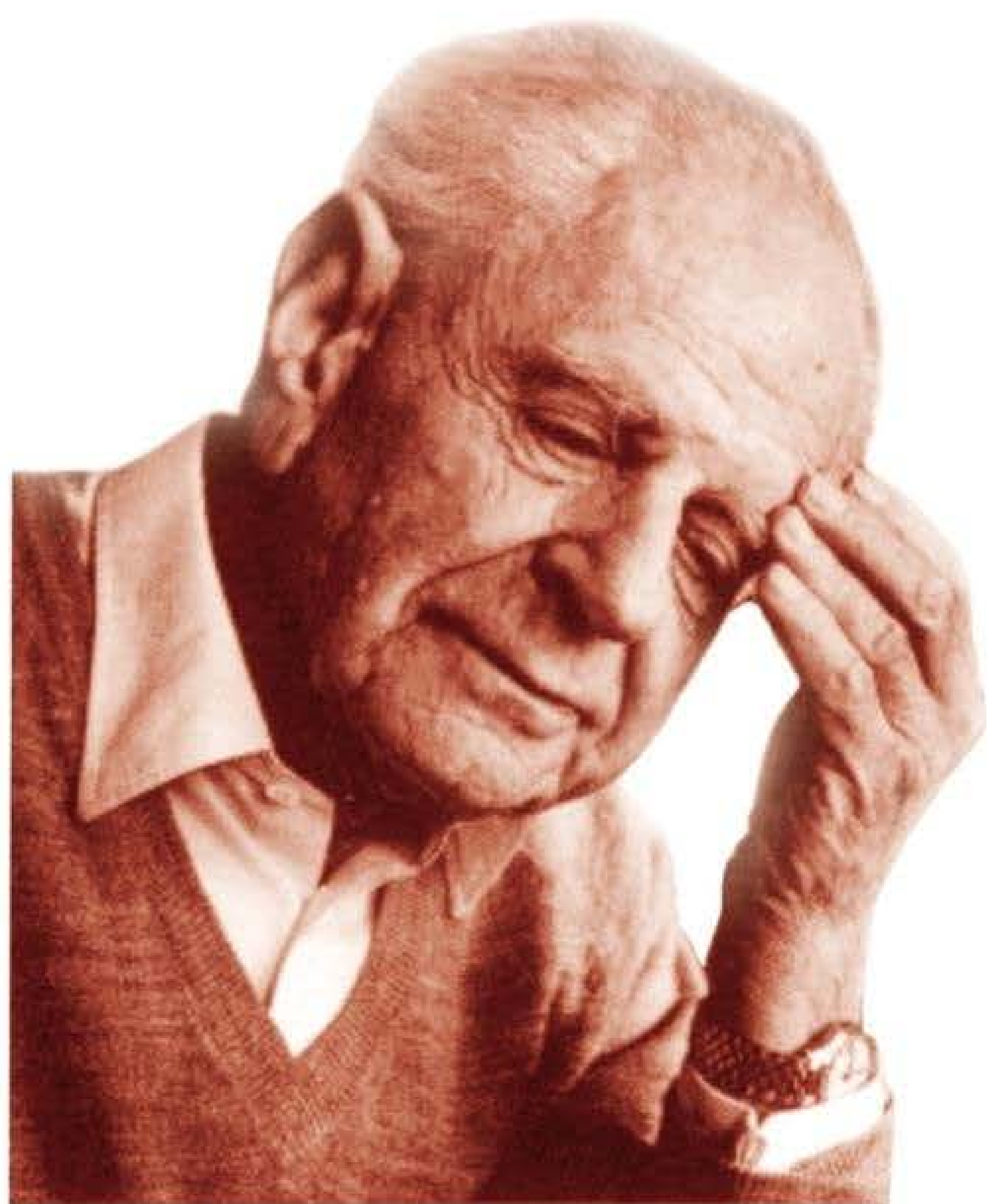
Historia de la Filosofía II





Felipe Martínez Marzoa

ISTMO

HISTORIA
DE LA FILOSOFÍA II

FUNDAMENTOS MAIOR

Felipe Martínez Marzoa

ISTMO

Maqueta de portada:
Sergio Ramírez

Diseño interior y cubierta:
RAG

Esta obra ha sido publicada con la ayuda
de la Dirección General del libro, Archivos
y bibliotecas del ministerio de Educación y Cultura

1.ª edición, 1994
1.ª reimpresión, 2013
2.ª reimpresión, 2017
3.ª reimpresión, 2020

Sector Foresta, 1
28760 Tres Cantos
Madrid - España
Tel.: 918 061 996
Fax.: 918 044 028
www.akal.com

ISBN (Obra completa): 978-84-7090-275-8
ISBN (Tomo II): 978-84-7090-274-1

Depósito legal: M-15.856-2003

Impreso en España

INDICE

Nota a la presente edición del tomo segundo (1994)

Tal como se dijo en la nota correspondiente del tomo primero, incluso la parcial reelaboración de este libro está condicionada por el hecho de que reelabora una ocurrencia que el autor tuvo hace más de veinte años y que en ningún modo podría tener hoy. Dentro de esto, es probable que las modificaciones, en especial en este segundo tomo, donde son mayores en extensión, dejen ver cambios importantes (que, aun asumiendo las limitaciones de la tarea, no se han querido disimular a ultranza) en el estilo y el modo de hacer. De los cambios forma parte también el hecho de que, aun siendo el autor mucho más consciente que hace veinte años de su propia dependencia con respecto a las elaboraciones filosóficas de su tiempo, o quizá precisamente por eso, "cierre" (valga la expresión) la "historia de la filosofía" hacia 1900, pues está convencido (y en cierta manera lo dice en el epílogo) de que a la asunción de lo contemporáneo en filosofía no le corresponde una continuación de la misma "historia" hasta "hoy".

8

El nacimiento de la Modernidad

8.1. La filosofía del Renacimiento

Nicolás de Cusa

Nicolás Chrypffs (1401-1464), de Cues (latinizado "Cusa"), en Alemania. Por su formación depende tanto del nominalismo como de la mística alemana y la "devotio moderna"; esta última es una forma de piedad característica de la época, basada en una rigurosa ascesis y en una metodización de la vida interior, con desprecio de la especulación teológica y del formalismo; Nicolás de Cusa entró en relación con ella por sus contactos con los "Hermanos de la vida común", de los que también fueron discípulos Erasmo y Lutero.

Nicolás de Cusa tuvo una activa participación en los intentos de unión de las iglesias oriental y occidental que se realizaron en torno al concilio de Basilea-Ferrara-Florencia. Realizó un viaje a Oriente, que aprovechó para conseguir textos griegos y trabar contacto con eruditos de esa lengua. Luego, fue alto dignatario de la Iglesia.

Es de notar que los intentos de unión de las iglesias y la desesperada situación del Imperio bizantino fueron también motivo de la presencia en Occidente de bastantes eruditos de lengua griega, algunos de los cuales permanecieron incluso después de fracasados los proyectos de unión.

Fue inmediatamente después de su viaje a Oriente cuando Nicolás de Cusa escribió sus dos obras principales: *De docta ignorantia* y *De coniecturis* (ambas de 1440); a estas dos obras siguieron numerosos escritos.

Nicolás de Cusa empieza contraponiendo entre sí las nociones de Dios y de conocimiento, empleando motivos netamente medievales, de raíz neoplatónica y dionisiana: sólo aboliendo progresivamente toda determinación y toda distinción, por lo tanto todo saber y conocer, llegamos a lo Infinito. Dicho de otra manera: todo conocimiento consiste en una cierta remisión de lo que ha de ser conocido a algo que era ya conocido, conocemos a partir de lo ya conocido; pero, como lo Infinito escapa a toda relación con lo finito, escapa también a todo conocimiento. El único "saber" posible del Principio es el "no saber"; tenemos ya aquí el concepto fundamental de Nicolás de Cusa, el de la *docta ignorantia,* pero sólo en una vertiente (precisamente la medieval) de él.

Al quedar excluida la posibilidad de un conocimiento de lo Infinito, queda también excluida la de un verdadero conocimiento de lo finito, porque queda excluido que lo finito pueda derivarse de su Principio, al ser éste absolutamente incognoscible; de modo que lo finito mismo (el *individuo*; el nominalismo ha triunfado) sólo puede, según esto, aparecer como puro hecho, como irracional.

Parece que las consideraciones precedentes han reducido al absurdo la noción misma de conocimiento. Pero, ¿no será que se había planteado la cuestión del conocimiento en un terreno que no es el que le corresponde? Podemos decir que en el pensamiento medieval, en general, el saber *parte* del Principio; hasta tal punto este proceder es problemático que en toda la Edad Media el punto de partida de la investigación tenía que venir dado por la fe; aunque luego se "demostrase" de algún modo el Principio, a ningún pensador de la Edad Media se le ocurre que se pueda ni siquiera plantear la cuestión de esa demostración sin la previa noción dada por la fe. Ockam, al independizar la fe del conocimiento natural (cf. 7.4), al mismo tiempo ha independizado el conocimiento natural de la fe, e incluso de la metafísica (al —en definitiva— negar ésta como cosa segura); entonces se plantea la cuestión del conocimiento natural en sí mismo, y es el Cusano quien primero la plantea en térmimos filosóficos.

Si no es posible *partir* de lo Infinito, porque ello es por principio incognoscible, ¿cómo plantear entonces la cuestión del conocimiento? Nadie pone en duda ahora (ni el Cusano tampoco, ni nadie lo pondrá en duda en mucho tiempo) que lo Infinito es el Principio. Pero lo presente es lo finito; por lo tanto, lo finito ha de ser afirmado en su valor propio y en su finita constitución y determinabilidad, ha de ser comprendido en sí mismo; y no porque lo Infinito haya dejado de importar, sino porque lo finito es el único punto de partida, lo único presente, de modo que no puede haber otra presencia de lo Infinito que aquella que pueda tener lugar (y tendremos que ver cómo) en la presencia de lo finito, porque lo Infinito en sí mismo es sencillamente lo no presente, de lo cual no podemos tener nada que conocer ni que decir.

En otras palabras: si lo Infinito es lo no cognoscible, esto quiere decir que no está presente ello mismo *como tema*, sino (como ocultamente) presente en la presencia misma de lo finito, cuyo tema es lo finito. Si hay alguna presencia de lo Infinito, será en cuanto que el mundo es *explicatio Dei* ("explicitación —revelación— de Dios"). La idea de que lo que acontece en la presencia del mundo es la presencia de Dios mismo estaba ya en el dionisismo medieval, pero no el empleo de esta idea para afirmar la autonomía del conocimiento de lo finito.

Vayamos, pues, al conocimiento de lo finito, de lo creado:

Este saber no puede encontrar nunca una solidez definitiva. Establecemos hipótesis (*coniecturae* es la palabra del Cusano) que son válidas por el momento; cada fase concreta sólo tiene una certeza relativa; nuevos datos pueden confirmarla o invalidarla. Ahora bien, las "conjeturas" son tales por el hecho de que en este saber está presente de todos modos la pauta de la verdad misma; si no, tampoco podrían ser meras conjeturas, esta noción no tendría sentido. Pues bien, es precisamente esta inagotabilidad, esta permanente provisionalidad del conocimiento (el cual es por principio conocimiento de lo finito), lo que constituye la presencia de lo Infinito: «La unidad de la verdad inalcanzable es conocida en la alteridad de la conjetura». Y este asumir la relatividad de todos nuestros conocimientos (referentes siempre a lo finito, repetimos), este saber que no sabemos, que la verdad *no* es ninguno de los contenidos de nuestro conocimiento, esto es la *docta ignorantia,* y es el único "conocimiento" posible de lo Infinito por lo mismo que es la peculiaridad fundamental de *todo* nuestro conocimiento. En otras palabras: lo Infinito está presente en el conocimiento no porque éste sea conocimiento de lo Infinito (lo cual es una contradicción en los términos mismos), sino porque es indefinidamente otro y otro.

La noción de *coniectura* contiene también lo siguiente:

La sensación, el dato recibido, no es la "conjetura" misma; forjamos una hipótesis en vista de unos datos, pero la hipótesis no son los datos, sino que la produce la mente. Así es como entiende el Cusano la distinción entre sensibilidad y entendimiento. Por lo tanto, no son dos facultades de conocimiento (cada una de las cuales por separado sea conocimiento), sino dos momentos o aspectos *del* conocimiento. La sensación es el dato; el pensamiento ha de entregarse a la materia de las percepciones, pero sólo para elevar esta materia (que de suyo no contiene determinación y discernimiento) al nivel de la propia substancia del pensamiento. Pero ¿cómo, entonces, algo elaborado en el pensamiento, según las leyes internas del pensamiento, puede ser captación de la realidad misma?, ¿cómo, si la realidad misma, a través de la sensación, sólo nos da el estímulo, el dato bruto, mientras que la constitución, el contenido propiamente dicho, es elaborado en y por y con arreglo al pensamiento?

Respuesta:

El conocimiento tiene que ser ciertamente un acomodarse a la cosa, pero este asimilarse *a la cosa* tiene, para el Cusano, el carácter de un asimilarse *la cosa.* Es decir: lo que hace el pensamiento al elevar el dato a estructura racional, al reducirlo en cierto modo a pensamiento, no es

otra cosa que descubrir en la cosa la misma estructura del pensamiento. La realidad *tiene que* tener en el fondo, como estructura ontológica, la misma estructura del pensamiento. ¿Por qué?; en definitiva, por un motivo plenamente medieval: porque el mundo, en cuanto creado, no tiene otro ser que lo que tiene del Creador, y el pensamiento es en el fondo una cierta presencia ("imagen y semejanza") del Creador mismo.

Decíamos que es en la inagotabilidad de la serie de las hipótesis en donde está presente, en el modo en que ello tiene sentido, lo Infinito. Pues bien, vemos ahora que esta infinitud, presente en el conocimiento, en donde está presente propiamente es en el pensamiento mismo, ya que esa elaboración indefinida no es otra cosa que la actividad misma del pensamiento, el cual no se agota en ninguna etapa, no alcanza jamás su cierre, y lo que esa actividad realiza no es otra cosa que la reducción de lo dado a pensamiento, reducción nunca acabada, y es en este "nunca acabada", que pertenece al pensamiento, en donde está presente (pero como no-presente) lo Infinito. Así pues, es el propio espíritu el que es presencia de lo Infinito, imagen del Creador, y es por ello por lo que el conocimiento puede legítimamente presuponer (y, si no, el conocimiento no sería posible) que la estructura del propio pensamiento no es otra cosa que la estructura ontológica de la realidad misma. Obsérvese:

a) La posibilidad del conocimiento se basa aquí en una idea típicamente medieval: que la constitución del pensamiento es idéntica con la constitución ontológica del mundo porque el mundo es lo creado y el pensamiento es imagen del Creador.

b) Partiendo de aquí (es decir: del pensamiento medieval) se fundamenta la posibilidad de la filosofía moderna. En efecto:

La idea medieval es que la *posibilidad* de un conocimiento (es decir: la adecuación ontológica del entendimiento con la cosa, que hace posible toda adecuación óntica) tiene lugar porque la cosa es creada y la mente es imagen del Creador. Es de aquí —y no podría haber sido si no se hubiese dado este esquema— de donde la filosofía medieval llega (culminantemente en el Cusano) a establecer la identidad total entre la estructura del pensamiento y la estructura ontológica de la cosa y, llegado este punto, el Creador ya no va a hacer falta, el pensamiento mismo va a ser el principio: lo ente será aquello que se afirma en el proceso del pensamiento con arreglo a las leyes de éste. Si hacemos comenzar la filosofía moderna allí donde la posibilidad de ese nuevo principio se hace patente a partir del anterior, entonces empieza en el Cusano; si la hacemos empezar allí donde el nuevo principio es expresamente sentado como el principio, entonces empieza en Descartes.

Por *pensamiento* o *entendimiento* no entiende Nicolás de Cusa la facultad de los universales (ya hemos dicho que en este punto es nominalista), sino la espontaneidad o autonomía del conocimiento. Por "las leyes del pensamiento mismo" no hemos de entender en lo que precede las leyes lógicas (silogísticas), sino también y fundamentalmente otro tipo de legalidad interna del espíritu que va a tener una gran importancia en el pensamiento moderno: la matemática. Algo matemático no es algo sensible, físico, y, sin embargo, tampoco es un "universal": el triángulo *ABC* (una vez determinados exactamente los puntos *A, B* y *C*) es un "individuo" (es tan "este" como "esta mesa" y "este lápiz"), y, sin embargo, no es nada sensible, nada físico, todo lo que puede hacerse con él es rigurosamente asunto del entendimiento puro (entendiendo "entendimiento" o "pensamiento" en el sentido del Cusano). La física matemática, que comenzará unos años después, va a consistir precisamente en que la mente construya esquemas matemáticos (las "hipótesis") que concuerdan (o cuya concordancia haya de verificarse) con los fenómenos empíricamente dados; la teoría del conocimiento del Cusano contiene ya la base de esto; es en términos de matemáticas como él concibe el forjar hipótesis de que hemos hablado más arriba. Con esto concuerda el que sea Nicolás de Cusa el primero en formular la noción del *espacio infinito* en el sentido que va a tener en la física matemática, y, por consiguiente, el primero en decir que no tiene sentido la noción de un "centro del universo", contra la concepción tradicional, que colocaba la tierra precisamente "en el centro del universo" (pocos años después, el polaco Copérnico, con escándalo de los medios eclesiásticos, formulará el sistema astronómico en el que el punto fijo con respecto al cual se establecen los movimientos no es la tierra, sino el sol). También afirma el Cusano la infinitud temporal del mundo, infinitud temporal que no es eternidad, porque ésta es *in*temporalidad, inmutabilidad.

La noción del infinito matemático (tanto en el sentido de "infinitamente prolongable" como en el de "infinitamente divisible") es en el Cusano sencillamente la expresión de aquel carácter inagotable de la operación del espíritu: siempre se puede seguir sumando, siempre se puede seguir dividiendo. Si se tiene en cuenta que esta inagotabilidad es la presencia misma de lo Infinito, se comprenderá que el Cusano se sirva de la noción del infinito matemático para lo siguiente:

Todas las determinaciones (= oposiciones) dejan de serlo cuando hacemos tender a lo infinito (en alguno de los dos sentidos mencionados) los términos opuestos: la circunferencia de radio infinito es lo mismo que la recta; el polígono de infinitos lados es el círculo; igualmente, en lo infinitamente pequeño, desaparece la diferencia entre la recta y la cur-

va y entre las diversas curvas: la determinación numérica se basa en la unidad, lo cual quiere decir que, remontándonos a la unidad, desaparece toda determinabilidad numérica. Todo esto nos pone de manifiesto que lo Infinito es *coincidentia oppositorum* ("identidad de lo opuesto") y, por consiguiente, negación de la determinación; y nos lo pone de manifiesto en el propio proceder (en el proceder, jamás en un resultado concreto) del pensamiento en el mundo (= en lo finito), en la propia presencia (= conocimiento) del mundo. El mundo es *Deus sensibilis*, Dios en la única manera en que dios se hace sensible y, por lo tanto, conocible, Como tal, el mundo tiene que ser perfecto; toda imperfección aparente aparece como imperfección sólo porque la tarea de comprender nunca está acabada, pero en definitiva es preciso que eso que nos parece imperfección tenga su papel necesario en la armonía total del Universo, ya que éste no es sino la presencia de Dios mismo.

Este mundo, *explicatio Dei*, es un mundo de *individuos*; el comienzo nominalista se confirma en el desarrollo del sistema; no hay esencias (universales), o, si se prefiere, cada individuo tiene su propia esencia singular e irrepetible, por lo tanto su propia perfección, que no es sino su papel en la armonía del Universo, por lo tanto su referencia a todos los demás individuos, de modo que cada cosa, siendo lo que es, refleja y representa en cierta manera la totalidad del mundo.

"Platonismo"

El erudito griego *Jorge Gemisto Pletón* (1355-1450), venido a Occidente con ocasión del concilio ya mencionado a propósito de Nicolás de Cusa, fue uno de los que más impulsaron el estudio de la filosofía antigua. Su idea de la unificación de las posturas religiosas (asunto para el que había venido a Occidente) está ligada a una revalorización del pensamiento "platónico", entendiendo por tal un complejo de doctrinas para el que son fuente inmediata no tanto Platón mismo como los "platónicos" de época helenística.

El interés por el "platonismo" llevó a la creación de la "Academia platónica" de Florencia, cuya figura intelectual fue *Marsilio Ficino* (1433-1499). La orientación es la misma que había sido introducida por Gemisto; no se trata tanto de Platón como de una especulación metafísico-teológica de corte más bien helenístico. Lo mismo hay que decir de la obra de *Juan Pico de la Mirandola.*

"Aristotelismo"

El averroísmo medieval subsiste en el Renacimiento; la Universidad de Padua en su centro principal. Pero, junto a ello, hay, sobre todo por obra de *Pedro Pomponazzi* (1462-1525), una pretensión de reencontrar, por encima de Averroes, al "verdadero" Aristóteles, entendiendo por tal el Aristóteles de Alejandro de Afrodisíade. Se puede hablar, pues, en el Renacimiento, de "aristotélicos" averroístas y "aristotélicos" alejandristas. La diferencia fundamental entre unos y otros puede comprenderse leyendo lo que en su momento hemos escrito acerca de Alejandro (6.5) y de Averroes (7.2). Para los alejandristas, todo lo que pertenece al hombre (inclusive aquel "entendimiento" que pertenece al hombre) es mortal; para los averroístas, hay un entendimiento inmortal ciertamente distinto de Dios, pero uno para todos los hombres.

"Escepticismo"

Miguel de Montaigne (1533-1592), francés, cuyas meditaciones él mismo tituló *Essais* ("Ensayos"), nos presenta un escepticismo cuyo parecido con el de Sexto Empírico (cf. 6.3) es algo más que externo. El rechazo de toda posición doctrinal se fundamenta, también en Montaigne, en la consideración del *regressus in infinitum* que se establece tan pronto como se plantea el problema del criterio: la justificación del criterio supondría a su vez un criterio con arreglo al cual se hace esa justificación, etc. Este fundamento general del escepticismo lo desarrolla Montaigne de muy diversos modos y mediante muy diversas consideraciones; en ellas tiene un papel primordial la insistencia en la parcialidad de todo punto de vista humano, tanto por lo que se refiere a las cosas (es absurdo suponer que lo que a nosotros se nos antoja un "orden" es nada menos que "el orden del mundo"; crítica del finalismo) como por lo que se refiere al propio sujeto cognoscente y actuante (lo que llamamos "la naturaleza humana" o "la razón humana" está en realidad determinado por procesos complejos y cambiantes).

Pero el escepticismo de Montaigne, como el de Sexto Empírico, tampoco adopta la tesis de que "no es posible saber nada"; el escepticismo, que es el rechazo de toda doctrina, no puede aceptar tampoco esta doctrina. La "skepsis" es en realidad la conquista de un saber radical, porque sólo el no adherirse a nada proporciona la independencia y la claridad de juicio del sabio. El hombre, en definitiva, "sabe" a qué atenerse, lo sabe tan pronto como no sienta cátedra ni establece norma, ni siquiera para sí mismo; tan pronto como no es ni físico ni gramático ni moralista, sino simplemente –pongamos por caso– Michel de Montaigne. Así, el escepticismo de Montaigne es una crítica de toda "doctrina" y una de-

fensa de esa "experiencia" interior que no necesita de dogmas ni de leyes establecidas.

La "filosofía de la naturaleza"

La tesis de la absoluta transcendencia del Principio infinito, tesis neoplatónico-medieval, había dado lugar en el Cusano a la afirmación de que la única presencia de lo Infinito es la infinitud presente en la presencia de lo finito mismo, en otras palabras: de que la única presencia de Dios consiste en la misma presencia del mundo. Esto conduce a la pretensión de entender el mundo como algo "perfecto" en sí mismo, como un uno-todo en el que todo proceso parcial encuentra su explicación en la misma vida del todo y sólo puede ser separado de ella por abstracción. No se trata del movimiento de esta o aquella cosa, sino del movimiento total del mundo, y éste debe ser explicado no por la acción de una causa trascendente, sino por la vida misma del mundo; el mundo es un organismo viviente.

En el alemán *Agripa de Nettesheim* (1486-1535) se conserva de la metafísica medieval la noción de que el acontecer de las cosas debe explicarse por ciertas cualidades propias y esenciales *(qualitates occultae)* de esas cosas. Ahora bien, el mismo acontecer del mundo es concebido en términos de "fuerzas" y "acciones" que competen a las cosas según sus cualidades propias, y se insiste en que esa interacción de las cosas no sería posible si de lo que se tratase fuese de *materia,* porque la materia, inerte e ineficaz, no puede producir ni "hacer" nada. Hay, pues, un *spiritus* presente en todo y que asegura la conexión de todo con todo. Esta conexión de todo con todo es el fundamento de la *magia,* que no es nada "sobrenatural", sino simplemente el conocimiento de las cualidades propias de las cosas y, por consiguiente, de los efectos que pueden obtenerse con base en tales cualidades.

Teofrasto Paracelso (1493-1541), también alemán y mago, añade a los presupuestos generales de la "filosofía de la naturaleza", además de una serie de explicaciones concretas que no nos interesan aquí, una vigorosa concepción de la interdependencia entre el *macrocosmos* (el mundo) y el *microcosmos* (el hombre), concepción aplicada al arte de la que Paracelso se ocupó fundamentalmente: la medicina. El hombre es un "reflejo", y el conocimiento de ese reflejo (que es lo que propiamente constituye la medicina) es un "retorno" a partir del conocimiento de aquello de lo que el reflejo es reflejo. Lo que quiere decir Paracelso no es que tal o cual proceso del mundo produzca tal o cual proceso en el cuerpo humano; lo que enuncia es una dependencia de totalidad a totalidad; según Paracelso, la enfermedad nunca reside esencialmente en tal o cual proceso parcial, sino en el hombre mismo, en su "centro", y, para la curación, el médico ne-

cesita de —digámoslo así— una ciencia "total" del universo. Dentro de esta ciencia desempeñan su papel cosas como la alquimia, de la que, sin embargo, debemos decir lo mismo que antes dijimos de la magia: que pretende indagar fenómenos *naturales.*

En manos de sus cultivadores italianos, la filosofía de la naturaleza adquiere un aspecto, al menos a primera vista, más próximo a postulados concretos de la ciencia físico-matemática, que va a nacer pocos años después. Se afirma la *materia* como aquello que permanece en el nacer y perecer de las formas, y se afirma también la infinitud y la uniformidad del espacio, cosa que, por otra parte, ya había afirmado el Cusano. Además —y también en esto la idea procede del de Cusa— los filósofos "naturalistas" italianos insisten en que no cabe mencionar a Dios (léase: a nada trascendente al mundo) como explicación de ningún fenómeno; Dios —en el sentido en que es causa— es sencillamente la causa total de todo, lo cual es como decir que no es causa en concreto de nada, que no es más causa de esto que de aquello otro.

Bernardino Telesio (1509-1588), partiendo de la noción del mundo como un "viviente", pretende una explicación que pudiéramos llamar "biológica" de todos los procesos, incluidos el conocimiento superior y la volición humanos. El tropiezo con la esfera específicamente religiosa le obliga a admitir a posteriori una "forma sobreañadida", que es el alma inmortal.

Según Telesio, todo es producido por el calor y/o el frío actuando sobre la masa corpórea (la "materia"); vale decir que todo "siente" el calor y el frío; esta sensitividad pertenece en primer lugar al calor y al frío mismos, y por eso pertenece a las cosas, que son más o menos calientes, más o menos frías; cada uno de ambos principios agentes, contrarios entre sí, siente con placer aquello que lo conserva y con dolor aquello que lo destruye.

En la "física" de Telesio se apoya *Tomás Campanella* (1568-1639). Como la "sensación" (ya en Telesio) no es sólo modificación por la acción de algo, sino *percepción* (podríamos decir "vivencia") de esa modificación, ocurre que la sensación es ante todo *autosensación;* Campanella amplía esta noción hasta admitir que del ser de toda cosa es constitutiva una sabiduría *(sapientia)* innata, por la cual las cosas "saben" —es decir: "gustan"— que son, y "les place" el ser y "les desplace" el no ser; a esta sabiduría innata se añade una sabiduría "adquirida", por la cual cada cosa "siente" o "sabe" las demás cosas; en las cosas (inclusive en los hombres) la sabiduría innata es oscurecida por la sabiduría adquirida; en Dios, en cambio, no hay sabiduría adquirida, sino que Dios, en el conocimiento de sí mismo, conoce todo. El *ser* mismo de toda cosa consiste, para Campanella, en estas tres determinaciones: *potentia, sapientia* y *amor;* y en los tres órdenes tiene primacía la reflexión sobre sí mismo: toda cosa *puede* sobre alguna otra sólo en cuanto puede ante todo sobre sí misma, *sabe* lo demás sólo en cuanto ante todo se sabe a sí misma, *ama* lo de-

más sólo en cuanto ante todo se ama a sí misma, ama su ser y desea conservarlo. Asimismo, impotencia, ignorancia y odio constituyen el no ser; toda cosa finita (es decir: cualquier cosa determinada) es finita por cuanto no sólo puede, sino que también no puede, no sólo sabe, sino que también ignora, no sólo ama, sino que también odia.

Giordano Bruno, nacido en Nola en 1548, ex-dominico, quemado vivo en Roma en 1600, es el principal representante de la "filosofía de la naturaleza" renacentista. Su punto de partida es la idea básica de Nicolás de Cusa: puesto que Dios es lo absolutamente trascendente, la única presencia de Dios es la presencia del mundo; hay, pues, que entender el mundo como un conjunto en el que todo se explica dentro del mundo mismo. La presencia, el orden, la configuración del mundo es, para Bruno, el "alma del mundo", la "forma universal", cuyo substrato es una "materia" universal.

En Nicolás de Cusa subsistía con todo vigor la distinción entre Dios, absolutamente no-presente, y la presencia *de* Dios; subsistía la noción dionisiana de que la misma automanifestación de Dios —por cuanto Dios es no-presente— es verdaderamente producción de algo distinto, o sea: la noción de que la multiplicación del Uno, por ser el Uno Uno, es producción de lo absolutamente otro. Al Cusano, por lo mismo que a Dionisio y a Juan Escoto Erígena, no se le puede llamar, en rigor, "panteísta". En Bruno, en cambio, por más que la trascendencia de Dios no sea nunca negada, la "teología negativa" es subsituida por el mero desentenderse con respecto a un Dios trascendente, y, por otra parte, por más que se siga admitiendo que la materia es lo inerte, ocurre que la forma universal, el "alma del mundo", en definitiva no es nada distinto de la materia, entendida ésta como la "naturaleza" inagotable en su eterna fecundidad. Puede decirse que Bruno resuelve en identidades las contraposiciones ontológicas (no yuxtaposiciones ónticas) que el Cusano mantenía, a saber: la distinción entre Dios y la presencia del mundo como presencia de Dios, y la distinción entre la presencia (orden, configuración) del mundo y el mundo mismo materialmente considerado. El resultado es efectivamente un "panteísmo".

Bruno es el primero que, para defender la infinitud espacial del mundo (en el sentido del Cusano), se apoya en el sistema astronómico de Copérnico. Más que un argumento en favor de la infinitud del espacio (Copérnico no diría que del mundo material, ni tampoco Kepler, pero sí Bruno), el sistema de Copérnico era algo edificado sobre el supuesto implícito de dicha infinitud, ya que su punto de partida era la afirmación de que no hay puntos de referencia absolutos (cf. 8.2), y los habría si hubiese algún límite absoluto. A Bruno no le interesa el aspecto científico del sistema de Copérnico (aspecto que —además— parece no entender muy bien), sino sólo la posibilidad que ofrece de afirmar la infinitud del mundo.

Jacob Böhme (1575-1624)

Zapatero de Görlitz (Alta Silesia), de religión luterana. En su obra hay muchas cosas que necesitarían un estudio de distinto tipo que el que podemos hacer aquí. Sin embargo, debemos decir, al menos, lo siguiente:

Böhme adopta la idea cristiano-neoplatónica de la génesis de lo inteligible, o del devenir eterno en el que "se producen" las ideas (cf. Proclo, Dionisio, Escoto Erígena); también la idea de que este devenir no es sino la automanifestación de Dios mismo (cf. Dionisio, Escoto Erígena). Asimismo, considera esta "vida" eterna de Dios como algo de lo cual es imagen la vida del espíritu humano (cf. Agustín). Pero Böhme es marcadamente "moderno" en la manera de concebir este devenir:

La autorrevelación de Dios no es sino la autoconciencia por la cual Dios es Espíritu. Y el Espíritu es ante todo *Voluntad,* voluntad absoluta que no quiere otra cosa que a sí misma, y que, al quererse a sí misma, se establece a sí misma como algo, se *crea,* pero de tal forma que ningún *algo* determinado agota la infinitud de la Voluntad (esto es: la infinitud de lo que la Voluntad infinita quiere al quererse a sí misma), de modo que toda forma singular no es sino un momento del proceso.

La autoconstitución del Espíritu como Espíritu, en la cual se constituye todo lo inteligible, debe explicar al mismo tiempo la producción de lo otro, de lo sensible y material, de la naturaleza. Toda forma inteligible se produce en el mismo devenir del Espíritu infinito, pero lo sensible, si bien su forma consiste en lo inteligible, tiene, como sensible, un carácter distinto; se trata de explicar la sensibilidad de lo sensible, eso que en Platón era la *anánke.* Pues bien, Böhme considera que toda posición es contraposición, que, por lo tanto, el Espíritu, al afirmarse como Espíritu, pone a la vez lo otro, la naturaleza. La Unidad divina es a la vez dualidad: el Uno no es Uno sino en cuanto se afirma en oposición a lo otro. Por lo mismo, el Bien no es Bien sino en cuanto se opone al mal; el mal no es otra cosa que la expresión de la substancialidad del mundo natural, de su distinción respecto al Espíritu.

Francis Bacon (1561-1626)

Barón de Verulam, personaje importante de la Corte inglesa.

Bacon considera ciertamente el experimento como el verdadero instrumento de la ciencia, y ésta como dominio de la naturaleza, por el cual el hombre ha de poder hacer que la naturaleza le sirva. En esto Bacon revela algo que será característico de la ciencia moderna, pero lo revela sólo de un modo descriptivo. También, a la vez que contrapone el experimento a la conceptuación escolástica, insiste Bacon en que su empirismo no es sensismo, porque tampoco el testimonio de los sentidos, adoptado sin regla, sin método, nos da la verdad; pero no se encuentra en Ba-

con una teoría del conocimiento o del método que precise las relaciones entre el entendimiento y los sentidos. Y en lo que Bacon está completamente al margen del movimiento que da origen a la Física matemática es precisamente en lo que se refiere a lo fundamental, a aquello que está fuera del alcance de todo empirismo, a saber: el carácter a la vez "a priori" y normativo de la matemática, o, lo que es lo mismo, la espontaneidad de la mente, según su propia ley, para el ejercicio de la ciencia; de esto no aparece nada fundamental en Bacon. Veamos algunos aspectos del proceder de Bacon:

Bacon se opone a la "abstracción" escolástica, la cual trata de pasar de los perros, los gatos y las rosas a la "esencia" perro, la "esencia" gato y la "esencia" rosa. Tales "esencias" son una quimera; lo que hay que hacer, según Bacon, no es "abstraer", sino analizar la realidad concreta, es decir: dividirla, descomponer lo complejo en sus elementos simples. Los elementos "simples" son, para Bacon, "cualidades"; el saber acerca de una cosa es siempre un saber acerca de las cualidades que la determinan; tales "cualidades simples" son, por ejemplo, "caliente", "frío", "denso", "difuso", etc. Y ¿cómo podemos saber algo acerca del calor, el frío, la densidad, etc.?; Bacon considera que por inducción, es decir: haciendo un inventario sistemático de los casos en los que se presenta —por ejemplo— calor y otro de los casos en los que no se presenta, buscando lo general a tales casos, observando qué circunstancias aparecen de modo general en uno de los dos inventarios y no en el otro, etc.; lo que Bacon pretende encontrar de esta manera es precisamente la "forma" de aquello sobre lo cual se investiga; por otra parte, Bacon cree estar acatando la idea tradicional de que el verdadero conocimiento es conocimiento "de las causas", por cuanto lo que se determina de la cualidad A mediante la inducción baconiana es bajo qué condiciones precisamente (es decir: por qué) se produce A. Esta noción del conocimiento verdadero como conocimiento "de las causas" responde también al sentido de dominio de la naturaleza que tiene la ciencia en Bacon: conocer bajo qué condiciones se produce algo (y bajo qué condiciones se producen esas condiciones, etc.) es en definitiva poder producirlo.

8.2. Del nacimiento de la física matemática

8.2.1. Planteamiento de la cuestión

La palabra "ciencia" designa saber de cosas, saber óntico, pero no cualquiera, sino uno mediado por un criterio, un saber óntico normado y normativo. El criterio de cientificidad no tiene por qué ser explícitamente reconocido por la ciencia misma; basta con que opere en ella. Ya dijimos (cf. 2.4) que ciencia en este sentido no la hay antes del Helenismo y que ella es un producto desgajado de la filosofía, en el sentido de que la pregunta sobre qué es ser o en qué consiste ser genera algo así como líneas de respuesta, que para la filosofía son sólo agudizaciones de la pregunta, pero que no por ello dejan de ser nociones sobre en qué consiste ser y, por lo tanto, criterios de qué es verdaderamente y qué verdaderamente no es, con lo cual tenemos ya en efecto la posibilidad de una presencia óntica mediada por criterios.

El comienzo de la Edad Moderna se caracteriza no sólo por un muy determinado tipo de criterios de cientificidad, sino incluso por el hecho de que sólo a partir de entonces empieza a poder encontrarse un bloque unitario y consecuente de tales criterios, esto es, una noción única y estricta (explícita o no) de ciencia. El porqué de los criterios, de que sean los que son y de que ahora y no antes los haya del modo que acabamos de decir, se encontrará en el estudio de la filosofía. Pero los criterios mismos y el hecho de su asunción por una cierta praxis que es la ciencia pueden y deben ser descritos también atendiendo simplemente al hecho de la ciencia misma, descritos como el concepto moderno de ciencia. Por lo tanto, no trataremos en este capítulo de autores determinados. Los hombres que primero hacen ciencia (Galileo, Kepler, Newton) pueden tener una u otra representación de por qué hacen lo que hacen; lo que aquí nos interesa es lo que hacen.

Aquello que en el ámbito de la ciencia moderna se reclama cuando se pide la exposición "verdadera" de algo es substancialmente distinto de lo que el hombre de la Antigüedad o de la Edad Media hubiera reconocido como una posible "verdad" acerca de la cosa en cuestión.

Nace, pues, un diferente concepto de aquello que se designa en general con la palabra "verdad". La respuesta, o las varias respuestas, que un griego o distintos griegos hubieran dado a la cuestión "qué es ..." (referida sea a una tempestad, al arco iris o a este artefacto) no tienen el carácter que les permitiría ser consideradas como posiblemente verdaderas en el ámbito de lo que modernamente se llama ciencia. ¿A qué se debe que el discurso antiguo o medieval no sea válido como discurso "científico" en términos modernos? La respuesta común, empirista y/o positivista, a esta pregunta remite en ultima instancia, a través de unos u otros rodeos, a que aquel discurso no ha resultado compatible con datos de hecho, hayan sido éstos posteriormente constatados o simplemente no tenidos en cuenta con anterioridad. Veremos a continuación algunos motivos que hacen ya de entrada inaceptable tal respuesta.

Hagamos en primer lugar una consideración muy general. La pretensión de que el discurso antiguo no concierta con los datos presupone: a) un procedimiento de lectura del discurso antiguo mismo, digamos una "filología" y/o una "hermenéutica"; b) un procedimiento de constatación de datos, en el cual estaría determinado qué se considera un "dato" y qué no; en ningún modo cabe despachar esta cuestión con trivialidades como es el decir que esto que tengo delante es un dato porque "lo estoy viendo", ya que a la vez hay multitud de cosas tales que, si yo encontrase ahora que "estoy viendo" alguna de ellas, lo que haría no sería cambiar de opinión sobre cuáles son los datos, sino, por ejemplo, ocuparme de mi estado de salud.

En segundo lugar, las "explicaciones" antiguas de los fenómenos son, para la ciencia moderna, descalificables por el modo mismo de discurso, incluso sin esperar a la constatación de hechos a los que se las pudiera referir; digámoslo así: son acientíficas incluso antes de que podamos decir que son falsas.

Como una confirmación de ambas observaciones está el hecho de que ninguno de los vuelcos de modelo conceptual en los que se concreta el nacimiento de la ciencia moderna tiene su fundamento en una argumentación a partir de nuevos datos empíricos. Pongamos inicialmente un ejemplo bastante trivial. Copérnico compuso su versión del sistema solar operando matemáticamente sobre y con base en el propio modelo de Ptolomeo, concretamente efectuando una transformación a otro sistema de referencia, operación puramente matemática. Algunas discrepancias de hecho con respecto a las órbitas de Ptolomeo, aunque habían sido observadas, no fueron, sin embargo, superadas, por la sencilla razón de que son independientes con respecto a la alternativa entre los dos sistemas. El modelo de Copérnico sería falso de hecho en la misma

medida en que lo fuese el de Ptolomeo. En lo fundamental, los problemas efectivamente empíricos referentes a órbitas se resolverían unos años más tarde substituyendo las circunferencias por elipses, modificación que no está vinculada en absoluto a que el "punto fijo" sea el sol o la tierra; etc... Lo que pretendemos ilustrar con esta observación resultará aún más claro cuando, dentro de este mismo capítulo, hagamos referencia a los principios de la mecánica. En lo fundamental, se podría trazar la génesis histórica de la ciencia moderna sin aducir en momento alguno una experiencia como fundamento de un cambio de modelo. En cualquier caso, ninguno de los principios que configuran como tesis fundamentales la ciencia moderna es comprobable empíricamente, y ello no sólo por el carácter de universalidad, sino también porque incluso la pretensión de verificar el cumplimiento en un caso concreto carece de sentido, como vamos a ver a continuación.

8.2.2. El carácter matemático de la física

Precisaremos la tesis con la que terminaba el apartado precedente tomando un ejemplo de principio o postulado o tipo de principios o postulados característico y específico de la ciencia de la Edad Moderna.

Desde los comienzos de la ciencia moderna se pone de manifiesto que a la explicación física de los fenómenos es inherente la asunción de principios de conservación de ciertas magnitudes. Ningún ámbito de fenómenos puede ser tratado por la física sin dar por admitido un principio de tal índole referente a alguna magnitud. Galileo defiende un principio de conservación "de la materia" y, más confusamente, un principio de inercia, esto es, de conservación de la velocidad, el cual, en todo caso, aparecerá como la primera de las tres leyes del movimiento de Newton, y en el que la aplicación de una "fuerza" desempeña el papel que con respecto a la conservación de la materia desempeñaría una entrada de materia desde fuera del sistema considerado. Establezcamos, pues, para considerar el problema en general, una magnitud, M, para la cual la física formula un principio de conservación. Tratemos de ver qué fundamento podría tener tal principio. Decir que la fundamentación empírica queda excluida por la misma universalidad y presunta necesariedad del principio, según el clásico argumento de que la experiencia no puede dar universalidad y necesariedad, sería una consideración válida, pero insuficiente, pues sólo demostraria el carácter indefinidamente hipotético de la presunta verificación empírica, o, dicho de otra manera, convertiría la tesis en no verificable, pero sí eventualmente desmentible. Y aquí necesitamos ir más lejos. Tenemos que demostrar que el citado

principio carece de sentido empírico y que, por lo tanto, no puede ser ni verificado ni desmentido, o sea, que ni siquiera puede haber comprobación para un caso concreto.

En efecto, ¿en qué podría consistir la comprobación en un caso concreto? Directa o indirectamente siempre consistiría en medir en dos instantes distintos la cantidad de M en un sistema que, durante el intervalo, permanezca cerrado para toda entrada o salida de cantidades de la magnitud en cuestión. Tal comprobación, por lo tanto, presupondría haber comprobado, directa o indirectamente, el carácter cerrado del sistema, o sea, la impermeabilidad del límite. Y ¿en qué consiste comprobar esta impermeabilidad? Una vez más, dejamos aparte el problema de la universalidad y necesariedad, para referirnos sólo a la comprobación en un caso concreto: que el límite X se ha venido comportando impermeablemente para la magnitud M, o sea, que "a través de" X no "pasa" de un lado a otro ninguna cantidad de M, eso es algo cuya única constatación posible consiste en encontrar que cada cantidad de M situada a un lado de X sigue estando de ese lado en un instante posterior. Suponemos, pues, y de otro modo no habría constatación empírica posible de la impermeabilidad de X, que la conservación o no de las cantidades de M encerradas por X depende de una propiedad de X (a la que llamamos "impermeabilidad" o, en caso contrario, "permeabilidad"); excluimos, pues, que esas cantidades puedan aumentar o disminuir por sí mismas. Y con ello damos por supuesto el principio de conservación de M, principio que es precisamente aquel cuya comprobación empírica en un caso concreto estábamos tratando de describir. La presunta comprobación empírica es, pues, un círculo vicioso.

Los principios de conservación de magnitudes físicas carecen, pues, de significado empírico. Entonces ¿qué tipo de principios son? Podría ocurrírsele a alguien que, si no son verdades de hecho (empíricas), entonces quizá sean enunciados vacíos, o sea, lo que desde Kant llamamos "juicios analíticos" (cf. 10.3). A buen seguro, el principio "la cantidad de M se conserva en todo fenómeno del tipo Z" sería un juicio analítico si (y sólo si) por M se entendiese "aquella magnitud cuya cantidad se conserva en todo fenómeno del tipo Z". Pero es que, definido M así, la formulación correspondiente de un principio de conservación no sería la que hemos dado, sino esta otra: "existe una magnitud M", lo cual no sería juicio analítico. Por lo tanto, el principio de conservación no es juicio analítico en ningún caso.

Los principios de conservación han aparecido en la exposición precedente únicamente como ejemplo representativo de todo el conjunto de principios que caracteriza a la ciencia en sentido moderno frente a

cualquier discurso acerca de las cosas anterior o simplemente ajeno a ese ámbito. Nos encontramos, en general, con que cierto principio, o cierto tipo de principios, que no es juicio analítico, es inherente a cualquier explicación física sin venir exigido por el contenido de la experiencia ni ser tampoco hipótesis susceptible de verificación o desmentido en la experiencia. Ello nos obliga a entender que la mencionada inherencia lo es en el sentido fuerte de la palabra, o sea, que ese tipo de principios pertenece, por así decir, a la naturaleza misma de lo que modernamente se entiende por "física", o, en otras palabras, que expresa aspectos o consecuencias del peculiar concepto de la verdad que, según decíamos al comienzo de este apartado, define la "ciencia" en el sentido moderno de la palabra. Así, pues, la pregunta es: ¿qué expresan en definitiva esos principios?

Cuando los iniciadores de la ciencia moderna hacen cálculos matemáticos, están en lo fundamental empleando conocimientos que ya poseía la Antigüedad, pero la relación de esos conocimientos con la física es totalmente nueva. Veamos en qué sentido.

El enunciado matemático $a + b = c$, en cuanto mero enunciado matemático, no dice que la entrada de la cantidad b de la magnitud M en un sistema en el que hay la cantidad a de la misma magnitud conduzca a que la cantidad de M en el sistema sea c. Lo que lleva de la proposición matemática $a + b = c$ a la interpretación física mencionada es precisamente el principio de conservación de M. Lo mismo sucede entre el enunciado matemático $a \cdot b = c$ y la tesis de que, si introducimos b veces en el sistema la cantidad a de M, entonces hay físicamente un incremento c de la cantidad de M presente. Y correspondientemente para las demás operaciones aritméticas. ¿Qué sucedería, entonces, si no hubiese en cualquier tipo de fenómenos físicos algún principio de conservación de una magnitud? Sucedería que las operaciones aritméticas seguirían siendo, desde luego, aritméticamente válidas, pero sin que nada nos permitiese suponer que lo físico fuese expresable en términos de tales operaciones. La cuestión es, pues, si se da o no por supuesto que lo físico *tiene que poder* ser expresado en términos de operaciones matemáticas (que tiene que poder serlo todo lo físico, o sea, que la expresabilidad es *de iure* exhaustiva, aunque nunca lo sea *de facto*). La Antigüedad no asumía tal postulado; la ciencia moderna lo asume. Y es ese postulado el que hace necesario que para todo fenómeno físico haya algún principio de conservación de una magnitud.

Lo que hay en el fondo de los principios de conservación es, pues, el postulado de que lo físico *ha de poder* ser exhaustivamente expresado en fórmulas matemáticas. Y ya hemos dicho que empleamos los principios de conservación únicamente como ejemplo.

Mencionaremos ahora de nuevo el ya antes mencionado viraje asociado al nombre de Copérnico en la consideración del sistema solar. Hemos visto que lo que lo fundamenta no son datos empíricos. Ahora podemos ver qué es lo que sí lo fundamenta. Por de pronto, lo que hay de nuevo, aquello que antes no había y ahora sí y que tiene que ver con el viraje copernicano, es el postulado de que la operación de cambio de sistema de referencia, de suyo operación matemática y cuya legitimidad matemática era ya sobradamente conocida desde antes, es por eso mismo también legítima para la expresión de los fenómenos físicos. Dicho de otra manera: puesto que matemáticamente es imposible expresar algún privilegio absoluto de cierto sistema de referencia, el postulado de expresabilidad matemática de lo físico exige que, en efecto, no haya sistema de referencia privilegiado. Así, pues, el principio de la relatividad del movimiento, que es lo que verdaderamente hay en el fondo del viraje copernicano, tiene también su fundamento en el postulado de expresabilidad matemática.

8.2.3. Ulterior ilustración sobre el carácter matemático de la física

Teniendo en cuenta todo lo dicho en el apartado precedente sobre los principios de conservación en general, consideraremos ahora un determinado principio de conservación, y precisamente tal como aparece en la primera versión sistemática de la física moderna. Sea el principio de conservación de la velocidad, también llamado "primera ley de Newton": todo cuerpo permanece en estado "de reposo o de movimiento uniforme y rectilíneo" mientras sobre él no actúe una "fuerza". Aquí encontramos, además del carácter general de principio de conservación, para el cual vale todo lo ya dicho, otras cosas que merecen atención y de las que seguidamente nos ocupamos.

Al considerar que en ausencia de "fuerza" lo que hay es "permanencia en el estado de reposo o movimiento", la física newtoniana suprime la necesidad de una causa "del movimiento"; lo que requiere explicación causal no es el movimiento, sino el cambio en "el estado de reposo o movimiento", esto es, no la velocidad, sino la aceleración; ello responde (aunque insuficientemente, como veremos) a que se ha suprimido la diferencia absoluta entre reposo y movimiento, lo cual, a su vez, se sigue del postulado de expresabilidad matemática, pues, como acabamos de indicar al comentar el viraje copernicano y la relatividad del movimiento, matemáticamente no existe posibilidad alguna de definir una diferencia entre que A se mueva con respecto a B y que sea B lo que

se mueva con respecto a A con velocidad de igual valor absoluto y sentido opuesto. Matemáticamente no hay posibilidad de expresar prioridad de un sistema de referencia sobre otro. Y el postulado de expresabilidad matemática prohíbe introducir en la física distinciones para las cuales no haya posibilidad de expresión matemática. A ello parece hacer justicia el concepto newtoniano de la inercia como "permanecer en el estado de reposo o de movimiento"; pero vamos a ver que lo hace inconsecuentemente y qué es lo que tal inconsecuencia expresa.

Matemáticamente, la imposibilidad que acabamos de mencionar afecta a cualquier definición de prioridad de un sistema de referencia sobre otro, independientemente de cuál sea la relación de movimiento entre ambos. Sin embargo, la ley de Newton sólo relativiza la opción entre sistemas de referencia que se muevan el uno con respecto al otro con movimiento rectilíneo uniforme. Mientras A y B se muevan uno con respecto al otro rectilíneamente y con velocidad constante, incluso newtonianamente podemos mantener que no tiene sentido preguntarse si el que "realmente" se mueve es A o es B. La cosa cambia cuando se trata de optar entre sistemas de referencia que se mueven uno con respecto a otro con velocidad variable en cantidad absoluta o dirección o sentido, en otras palabras: cuando de un sistema de referencia con respecto a otro hay no sólo velocidad, sino aceleración; porque entonces, de que adoptemos uno u otro sistema de referencia depende no ya el que haya uno u otro "estado de reposo o movimiento", sino el que haya o no cambio del "estado de reposo o movimiento", el que haya o no aceleración, lo cual newtonianamente no debe ser relativo, pues en ello va el que haya o no haya que buscar una causa. En consecuencia, no son de igual validez todos los sistemas de referencia, sino sólo todos aquellos que se muevan unos con respecto a otros de manera rectilíneo-uniforme. El conjunto de los sistemas de referencia posibles queda dividido en clases definidas por el hecho de que los sistemas de referencia de una misma clase se mueven unos con respecto a otros rectilíneo-uniformemente, y, según la construcción de Newton, sistemas de referencia pertenecientes a clases distintas no pueden ser igualmente válidos. Esto constituye una inconsecuencia con respecto al principio de la relatividad del movimiento, ya que el fundamento de ese principio es la imposibilidad matemática de definir algo que diese prioridad a un sistema de referencia sobre otros, imposibilidad que evidentemente impide también definir característica alguna por la que una de las mencionadas clases hubiese de tener prioridad sobre las otras. Newton, pues, tendrá que recurrir a conceptos sin posible expresión matemática para poder mantener su física.

Sin embargo, incluso esta inconsecuencia de la física de Newton confirma e ilustra la tesis de que el fundamento de los principios de la física está en la exigencia de expresabilidad matemática de lo físico. Porque, en efecto, lo que fuerza a Newton a definir cualquier movimiento a partir de lo rectilíneo-uniforme y, consiguientemente, lo que le impide hacer plena justicia a la exigencia matemática de la relatividad del movimiento, son las limitaciones del aparato matemático disponible, con el cual posiciones y movimientos no podían definirse de otro modo que definiendo cada punto mediante tres números, los cuales habían de ser interpretables como las distancias a tres rectas perpendiculares y de manera que toda la construcción hubiese de cumplir determinadas condiciones "geométricas", etc.; en suma: lo que ocurre es que el continuo con el que se opera es euclídeo.

La mencionada inconsecuencia condujo a Newton, en la sistematización teórica de las bases de su física, a limitar la validez del principio de relatividad del movimiento. Con ello tiene que ver el que Newton establezca que el espacio es algo "en sí", independiente de los cuerpos y de las relaciones entre ellos, lo que equivale a decir que habría, para Newton, un movimiento "con respecto al puro espacio", esto es, un movimiento absoluto, si bien sería "inobservable".

El propio concepto newtoniano de "fuerza" está vinculado a la mencionada incapacidad (que hemos referido a insuficiencia del aparato matemático) para definir posiciones y trayectorias de otro modo que por relación a lo uniforme-rectilíneo, o sea, para entender por "conservación del movimiento" otra cosa que el movimiento rectilíneo uniforme. Allí donde el movimiento observado no es de este tipo, se supone por definición una fuerza. De ahí la necesidad lógica que la física newtoniana experimenta de introducir, para explicar las trayectorias reales y constantes de los cuerpos físicos, una fuerza de carácter universal, una "atracción" entre masas, llamada "gravitación". Equivale todo ello a decir que el aparato matemático disponible no era lo bastante potente para eliminar por completo la noción de movimiento "natural" y movimiento "forzado" y que lo único que en ese sentido se hacía era generalizar como único movimiento "natural" el rectilíneo-uniforme y considerar "forzados" cualesquiera otros, cuando lo que ciertamente se pretendía y lo que el sentido de la física matemática exige, por ser lo único compatible con el postulado de expresabilidad matemática *de iure* exhaustiva, es la pura y simple eliminación de la distinción entre "natural" y "forzado".

Como de nuevo mencionaremos en su momento, ambas características del sistema newtoniano, espacio absoluto y gravitación, motivaron las críticas de Leibniz. Esas críticas eran, en lo fundamental y conside-

radas desde el punto de vista del propio concepto moderno de ciencia, certeras; pero Leibniz tampoco estaba en condiciones de formular una física "mejor"; lo que ocurre es que del conjunto de su obra, y dejando para su momento otros aspectos, se desprende también un diagnóstico que ahora nos interesa acerca de cuál es el porqué de la limitación, a saber: que sería preciso un ulterior y más profundo desarrollo de la matemática pura antes de que ésta suministrase todos los recursos necesarios para una física concorde con el ideal moderno de la ciencia. El dictamen de Leibniz parece haberse confirmado en las primeras décadas del presente siglo, o, más concretamente, con la teoría "general" de la relatividad, aunque Einstein fuese escasamente o nada consciente de la relación de su trabajo con la crítica de Leibniz a Newton. La confirmación tiene lugar incluso, en cierta manera, por lo que se refiere a los contenidos: en la teoría "general" de la relatividad no sólo desaparece toda necesidad de pensar algún sistema de referencia absoluto o "espacio absoluto", sino que desaparece también la distinción entre "inercia" (o sea, conservación del movimiento) y gravitación. Pero lo que más nos interesa aquí es la confirmación de aquel dictamen que —dijimos— se desprende de la obra de Leibniz en cuanto a qué era lo que tenía que suceder para que se pudiese llegar a una física más satisfactoria. En efecto, ¿por qué pudo Einstein hacer lo que Newton no pudo? Cierto que en la construcción de la teoría de la relatividad se hacen algunas referencias a experimentos efectivamente realizados; pero, por una parte, no está excluido que se pudiese hacer frente al resultado de esos experimentos mediante recursos *ad hoc* dentro de la física clásica, y, por otra parte, y esto es lo fundamental, en cualquier caso la superioridad de la física de Einstein con respecto a la de Newton puede ser demostrada con independencia de los resultados de esos experimentos efectivamente realizados. Otra cosa, totalmente distinta, son los llamados "experimentos ideales", los cuales no son en absoluto experimentos, sino construcciones matemáticas con las cuales se demuestra la imposibilidad de encontrar una expresión matemática de ciertas distinciones que la física de Newton tendría que mantener en pie, poniéndose así de manifiesto la inconsecuencia de aquella física. Ahora bien, ¿qué es lo que capacita a Einstein para construir una física que evite esa inconsecuencia? Ya hemos dicho que no es el hecho de que entretanto se hayan realizado experiencias nuevas. Es, por el contrario, la disponibilidad de un nuevo aparato matemático, elaborado en momentos bastante posteriores y en total independencia con respecto a la física.

Así, pues, la teoría general de la relatividad cumple el mismo concepto de la verdad que se encontraba desde el principio como definito-

río de lo que modernamente se entiende por "ciencia", y, a la vez que cumple ese concepto, confirma e ilustra la caracterización que hasta el momento hemos hecho de él, a saber, el postulado de que lo físico ha de ser expresable (todo lo físico, por lo tanto de manera *de iure* exhaustiva) en términos de operaciones matemáticas, en el "lenguaje" de la matemática: Confirma esta caracterización por cuanto la formulación de una física "mejor" fue posible no por la acumulación de experiencias, sino por la posesión de un aparato matemático más potente.

8.2.4. El carácter experimental de la física matemática

Es el descrito carácter matemático de la ciencia moderna lo que fundamenta y produce el carácter experimental de la misma. Para entender esto hemos de fijarnos en que "experimento" es noción mucho más determinada que "experiencia" y estrictamente contrapuesta a "empiria". Digamos de entrada que el experimento no es simple observación de las cosas, sino que comporta producir en las cosas una determinada situacuón, previamente determinada por el investigador, para ver qué pasa en esa situación, y concretamente qué pasa por lo que se refiere a aquellos determinados aspectos que también el investigador ha determinado previamente. El que el procedimiento sea este viene exigido por el descrito carácter matemático de la física, como vamos a ver a continuación.

Se postula, según hemos visto, que la verdadera exposición científica de algo habría de consistir en fórmulas matemáticas. Pues bien, las fórmulas matemáticas no son dadas por la experiencia, sino que son construcción de la mente. Por lo tanto, la producción de ellas es en sí misma independiente de la experiencia y, en este sentido, "anterior" a la experiencia. Se idea una construcción matemática de la que, a lo sumo, existe la presunción de que pudiera quizá servir como expresión de ciertos fenómenos físicos, y sólo después, una vez que la construcción matemática ya está realizada, se podrá ver si vale o no como tal expresión o, a lo sumo, se podrá aportar a ella algo cuyo papel dentro de la construcción matemática estaba ya determinado por la construcción misma (por ejemplo: el valor numérico de una constante). Esta anterioridad de la construcción matemática modifica el sentido de la observación misma de las cosas y le da el carácter de lo que llamamos "experimento" a diferencia de la mera empiria. En efecto, puesto que el sentido de la observación de las cosas es reconocer aplicabilidad (o negársela) a una construcción que no procede de la observación misma, sino que es ideada antes de ella, ya no se trata simplemente de observar lo que hay, sino

de producir en las cosas una situación que responda a las condiciones definidas en la construcción, con el fin de ver qué pasa efectivamente en esas condiciones, esto es, si los resultados coinciden con los que el conjunto de operaciones matemáticas ideado permitía prever (o, por ejemplo, cuál es el valor de cierta cantidad cuyo papel en la fórmula está también previamente determinado por la fórmula misma).

La construcción previa implicada en la observación, dentro del proceso que acabamos de describir, es lo que se llama la "hipótesis". La anterioridad e independencia de la construcción matemática con respecto al experimento puede ilustrarse mediante la cuestión siguiente: ¿qué sucede si los resultados del experimento no coinciden con los que se obtienen de la operación matemática en la construcción ideada?; la construcción matemática misma no por ello es ni más ni menos verdadera que en el caso contrario; lo que ocurre es que el fenomeno físico al que se ha dirigido el experimento no es del tipo definido por la construcción matemática. Por ejemplo: Galileo obtiene matemáticamente las leyes del movimiento uniformemente acelerado; luego hace caer cuerpos en caída más o menos "libre"; si los números obtenidos midiendo esas caídas no se aproximasen a los resultados de la construcción matemática tanto más cuanto más libre fuese la caída, lo único que ocurriría sería que el movimiento de caída libre no sería un movimiento uniformemente acelerado; pero las leyes del movimiento uniformemente acelerado seguirían siendo las que Galileo había deducido matemáticamente. Por otra parte, una vez que la observación de los cuerpos en caída más o menos libre da resultados interpretables como confirmatorios de la hipótesis, esa misma observación permite también atribuir valor determinado a una cantidad presente en las fórmulas y cuyo significado y papel estaba ya perfectamente definido en ellas, a saber, la aceleración del movimiento uniformemente acelerado de caída libre en las proximidades de la superficie de la tierra.

A estas alturas puede resultar ya redundante decir que lo característico de la ciencia moderna, de la física matemático-experimental, en ningún modo es el basarse en la observación de las cosas frente a discursos anteriores que se basarían en doctrinas preestablecidas, etc. En cierto modo podría decirse incluso lo contrario, pues el físico tiene que hablar constantemente de cosas que en ningún modo pueden darse experiencialmente; para hacer frente a la cotidiana "evidencia" de que un cuerpo en movimiento abandonado a su suerte pierde velocidad y finalmente se para, el físico (y hoy en general el hombre culto, pero por cultura, en ningún modo por observación desinteresada de las cosas) tiene que empezar por decir que nunca percibimos un cuerpo sobre el que no ac-

túe fuerza alguna, etc.; en lo físicamente observable no hay, por ejemplo, esferas que rueden sobre planos tocando en cada caso al plano en sólo un punto, como la geometría exige; y así en todo; esta distancia que siempre hay entre lo matemáticamente construible y lo físicamente observable hace que incluso la mencionada confrontación de los resultados matemáticos de la hipótesis con la observación nunca se produzca sin más (así, hemos tenido que decir que las observaciones en el caso de caídas más o menos libres se aproximasen tanto más cuanto más libre fuese la caída, etc.). No entraremos en los problemas más de detalle que todo esto plantea. Pero hemos de decir que la afirmación de que lo nuevo de la ciencia moderna sería algo así como el atenerse a los hechos observables, aunque es falsa, no siempre es arbitraria; a veces dice algo, aunque lo dice mal. Pues a lo que a veces se alude con eso del atenerse a los hechos observables, etc., es a la descualificación; todos los lugares son iguales, todos los instantes son iguales; no hay ni "lugares propios" ni cielo ni tierra ni arriba ni abajo; lo que hay es un postulado de uniformidad y descualificación. De una u otra manera, todo debe ser entendido, o al menos debe postularse que de suyo podría ser entendido, desde un ámbito o substrato uniforme. Esta uniformidad y descualificación es lo mismo que la calculabilidad *de iure* exhaustiva de que hemos hablado a lo largo de todo el presente capítulo. En nuestro tratamiento de la filosofía griega habíamos citado reiteradamente (ya desde 1) que allí lo primario era la distancia o el "entre", el cual no era pensado dentro de un ámbito u horizonte uniforme y, por lo tanto, infinito; hemos visto cómo precisamente el rasgo filosófico de la Grecia antigua tenía que ver con que, mediante el paso del protagonismo de la distancia al punto, se generase también la noción del ámbito uniforme-infinito "dentro del cual". Cuando el tránsito se ha producido ya, entonces estamos ya en el Helenismo (esto ocurre inmediatamente después de Aristóteles), y, cuando se empieza de nuevo tomando como principio lo que antes fue punto de llegada, lo uniforme-infinito, esto es, la descualificación, la calculabilidad, entonces estamos en la Edad Moderna.

8.3. Descartes

René Descartes (1596-1650) nació en La Haye, Turena, fue alumno de los jesuitas desde los diez hasta los dieciocho años, luego universitario, soldado (en el bando imperial y católico) y gentilhombre acomodado e independiente.

Su primera obra fundamental es un texto inacabado, no publicado hasta cincuenta años después de su muerte (aunque circularon copias); se trata de las *Regulae ad directionem ingenii*; la parte que efectivamente se escribió quedó escrita en 1628.

En 1637 Descartes publica el «Discurso del método» acompañado de tres pequeños tratados: la «Dióptrica», los «Meteoros» y la «Geometría»; todo ello escrito en francés, lo cual era novedad.

Las *Meditationes de prima philosophia,* que suelen considerarse como la obra principal de Descartes, fueron publicadas en 1641 junto con las objeciones de varios personajes intelectualmente importantes y las respuestas de Descartes.

En 1644 se publican los *Principia philosophiae,* y en 1649 (año en que Descartes se traslada a Estocolmo, donde morirá) aparece «Las pasiones del alma», en francés.

8.3.1. La certeza

Al tratar de Platón y Aristóteles dijimos (cf. 1, 4 y 5) que allí encontrábamos por primera vez el enunciado o la concepción enunciativa (tematizante) como interpretación del saber y el decir; esto es: el saber y el decir no eran allí todavía el enunciado, sino que eran la presencia de la cosa, en tanto que la noción de enunciado era la estructura interpretativa que se establecía para *tratar de* el saber y el decir, esto es, de la presencia de la cosa; era lo que llamábamos la interpretación enunciativa, enunciativo-predicativa, tética, si se quiere "apofántica" de la presencia; a esa interpretación no era ajeno —decíamos allí— el que, cuando finalmente se llega a una designación relativamente estable y relativamente única de la cuestión filosófica, tal designación sea precisamente "ser". La cuestión no era el enunciado; éste era la estructura (re-

cordar *ónoma-rhêma, hypokeímenon-kategoroúmenon, ti katá tinos)* mediante la cual se interpretaba la cuestión. El viraje de Grecia al Helenismo (y recuérdese que, en el modo de hablar que en su momento adoptamos, "Grecia" llega hasta Aristóteles *inclusive*) consiste a este respecto en que la estructura adoptada para la interpretación pasa a ocupar ella misma el lugar de lo que ha de ser interpretado, esto es, en que en el Helenismo la cuestión reside (ahora ya si) en el enunciado; es en el enunciado donde se sitúa la alternativa, digamos entre "verdadero" y "falso". Ciertamente se piensa la verdad del enunciado como adecuación a alguna otra cosa (a "la cosa", y serán diversas las interpretaciones y fundamentaciones de la posibilidad de esta adecuación), pero es en el enunciado donde hay cuestión, donde hay alternativa, donde hay lo que expresamos —por ejemplo— con "verdadero" y "falso". De aquí que, si se produce un nuevo comienzo, un intento de reasumir la cuestión filosófica desde el principio, el nuevo comienzo habrá de situar la cuestión allí donde efectivamente hay ahora cuestión o alternativa, esto es, en el enunciado mismo; la pregunta habrá de ser algo así como: en qué consiste el que cierto enunciado sea verdadero, válido, legítimo, y otro en cambio no, en qué consiste la legitimidad del enunciado.

Y, en efecto, según el orden de las razones, lo primero en Descartes es preguntarse en qué consiste la legitimidad de afirmar algo, esto es, cuándo, por qué, bajo qué condiciones, estamos legitimados para decir que algo es algo. La posición de la pregunta comporta de suyo la de un inicio de respuesta: la legitimidad consiste en la *certeza,* y ésta es la indubitabilidad, la imposibilidad de dudar. Por imposibilidad de dudar no se entiende la imposibilidad que hoy llamaríamos "psicológica" o "subjetiva", sino la imposiblidad absoluta; esto es: no se trata de que uno de hecho no pueda dudar, tal como yo quizá no pueda, por más que me empeñe, dudar de que en este momento estoy dando una clase, con personas frente a mí, una tiza en la mano, etc.; todo eso, en términos absolutos o, quizá mejor dicho, en sí mismo, es dudable, puesto que cabe pensar una hipótesis alternativa, por ejemplo: que yo en realidad sólo esté soñándolo o padezca una alucinación. Así, pues, la concepción cartesiana de la validez como certeza y de ésta como indudabilidad no "subjetiviza" ni "psicologiza" nada, ya que no se refiere a si uno es o no capaz de hecho de dudar, sino a si ello mismo en sí mismo (en términos absolutos) es dudable.

Indubitabilidad en este sentido es algo que, de las ciencias con las que se encuentra en la cultura dada, Descartes sólo encuentra en "la aritmética y la geometría" (luego veremos qué ocurre con la lógica). En efecto, la hipótesis alternativa del sueño o la alucinación o similares, antes

mencionada, no afecta a que dos y dos sean cuatro o a que un triángulo no pueda tener dos ángulos rectos u obtusos, pues la imposibilidad de representarse una alternativa a estas tesis es igualmente rigurosa en sueño que en vigilia y en alucinación que en percepción normal[1]. Lejos de concluir de ahí que la matemática sea la única ciencia, lo que Descartes hace es preguntarse a qué características de uno(s) u otro(s) modo(s) de saber está vinculado esto que de entrada aparece como un privilegio de la matemática, esa certeza (indubitabilidad) de cierto saber y esa incerteza (dubitabilidad en términos absolutos) de los otros.

Asumamos de momento (Descartes lo hace algunas veces) como modo de expresar algo el que todo lo que se admite como conocido en las ciencias procede de la experiencia y/o la deducción, donde por "deducción" no se entiende en particular el silogismo, sino todo pasar de una cosa a otra en el proceder de la mente. En la deducción cabe efectivamente la imposibilidad de dudar; en que, si es verdad A, ha de serlo B, *tiene sentido* afirmar que es absolutamente imposible dudar. No así en la experiencia; en términos absolutos la experiencia *siempre puede* ser engañosa; luego es por principio incierta. Pues bien, la matemática no debe nada a la experiencia. La matemática es "del entendimiento", y "entendimiento" significa aquí el proceder puro de la mente según su propia ley, lo opuesto a la receptividad de la experiencia. Esa espontaneidad que es el entendimiento no tiene nada que ver con invención y arbitrio; al contrario, es lo único que constituye absoluta sujeción, puro reconocimiento. Que yo tengo ahora una tiza en la mano y que esa tiza es blanca, yo conservo la libertad de creerlo o no (podría estar soñando o alucinado etc.), mientras que ni en sueños ni alucinado podré ver (ni tampoco podré simplemente imaginar) un triángulo con dos ángulos rectos u obtusos o dos cosas y otras dos que juntas sean otra cosa que cuatro cosas; aquí hay el mero y puro reconocimiento, y por eso Descartes utiliza para esto y sólo para esto, no para la experiencia, un término que significa "ver" y "contemplar": *intueri, intuitus,* "intuición".

Desde el momento en que se nos habla de algo que tiene lugar en el proceder de la mente y que, sin embargo, no es "de la mente" en sen-

[1] Tampoco vale objetar que en la matemática más reciente —y en algún aspecto incluso en la más antigua— cabe establecer condiciones desde las cuales se pueda atribuir viabilidad a casos homónimos con los que en el ejemplo se consideran impensables, pues se está suponiendo que en el significado de las expresiones que se emplean para el ejemplo están incluidas, aunque no se expliciten, las suposiciones equivalentes a que se trata de triángulos en un plano euclídeo, números naturales en el sentido de la aritmética común, etc.

tido óntico, sino que es la certeza y, por lo tanto, la verdad de aquello de lo que se trate, están entrando en escena una serie de cosas que necesitarán tiempo para plasmarse terminológicamente y doctrinalmente, que, por lo tanto, en estos dos sentidos, terminológico y doctrinal, no están en Descartes, pero de las que sería poco histórico y poco hermenéutico ignorar que es en Descartes precisamente donde empiezan a estar. Les dedicaremos alguna atención en las líneas inmediatamente siguientes.

Al plantearse la cuestión filosófica, la cuestión del ser, como cuestión de la legitimidad del enunciado, se está contemplando el enunciado desde un punto de vista radicalmente distinto del de cualquier cuestión referente a cómo ocurre el enunciado en cuanto proceso que tiene lugar en determinado ente (llámase "la mente" o "el hombre" o comoquiera que se lo llame). La cuestión de la legitimidad (*quaestio iuris*) es radicalmente distinta de cualquier cuestión referente a si se produce o no y a cómo se produce (*quaestio facti*) el enunciado. Contemplar el proceder de la mente no desde el punto de vista de la *quaestio facti,* sino desde el de la *quaestio iuris,* esto es, no como "hecho", sino como aquello en lo que tiene lugar la legitimidad o validez (*ius*), dará lugar (todavía no en Descartes, pero sí en virtud de lo que empieza con Descartes) a cambios como los que a continuación mencionamos.

En el latín escolar (incluido el de Descartes y el de los demás filósofos del siglo XVII) la palabra *subiectum* es la traducción adoptada del griego *hypokeímenon;* significa, pues, el *de qué* del enunciado, aquello que "es ...", o sea: lo ente, cualquier ente. Una vez que hemos introducido la noción de "la mente considerada desde el punto de vista de la *quaestio iuris",* esto es, no como un ente determinado, sino como aquello en lo que tiene lugar la validez, la legitimidad, el ser, ocurre que, además de que cada enunciado tenga su "sujeto", que es A, B o C, toda validez de un enunciado tiene lugar en y es cosa de un cierto *subiectum* que lo es no de este o aquel enunciado, sino del enunciado como tal, o sea, que está ya de antemano (*sub-iectum*) en todo "que algo sea algo"; por eso la palabra "sujeto" acabará refiriéndose no sólo ni en primer lugar al sujeto de cada enunciado, sino también y en especial a la mente, yo, etc. Correspondientemente, dado que la palabra *obiectum* significa en el mismo latín (incluido también el de Descartes) lo representado en cuanto tal (lo "puesto enfrente"), la introducción del punto de vista de la *quaestio iuris* conduce a considerar no sólo lo *de facto* representado, sino también lo *de iure* representado, o sea, lo dotado de legitimidad o validez, y esto es por definición lo ente; de aquí que "objeto" acabará significando ente o cosa. Ambos cambios de significado mencionados,

el de "sujeto" y el de "objeto", no serán efectivos hasta el siglo XVIII.

Volvamos ahora a lo que es efectivo ya en Descartes. Hemos hablado de una percepción o conocimiento que es en efecto pura percepción o conocimiento, reconocimiento, frente a la percepción sensorial, empírica, en la cual yo conservo siempre en términos absolutos la libertad de creer esto o aquello. ¿Cuáles son las notas de esa percepción que lo es verdaderamente? Descartes las formula así: *claridad* y *distinción*. Que la percepción es clara quiere decir que la cosa es "presente y manifiesta"; que es *distinta* quiere decir que está perfectamente delimitada, que "es de tal modo precisa y diferente de todas las demás que no comprende en sí más que aquello que aparece manifiestamente al que la considera como conviene" (*Principia*, 1.ª parte, par. 45), digamos: que no hay contornos borrosos. Una percepción puede ser clara sin ser distinta, p. ej.: yo puedo sentir claramente un dolor y, sin embargo, no separar la pura sensación de dolor de toda otra cosa (p. ej., de la idea que me hago sobre su realidad física); en cambio, para que algo sea distinto, tiene que ser claro, pues la noción misma de "distinción" supone la claridad ("...aparece manifiestamente..."). Emplearemos "oscuro" como la negación de "claro", y "confuso" como la negación de "distinto".

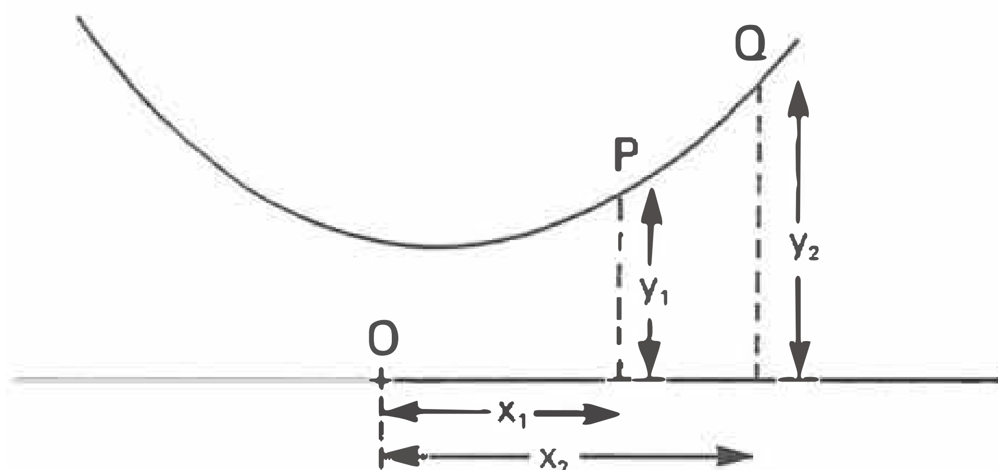
Obsérvese que el criterio de la claridad y distinción no quiere decir que lo que yo percibo clara y distintamente (por lo tanto con certeza, con imposibilidad absoluta de dudar) "exista" extramentalmente, en la "realidad en sí" (aun suponiendo que esta noción tenga algún sentido); significa sólo que lo que yo percibo clara y distintamente *es así*, tal como yo clara y distintamente lo percibo; yo puedo percibir clara y distintamente algo sin que de esa percepción forme parte (clara y distintamente) la nota de "existencia extramental" (aun suponiendo que la expresión "existencia extramental" pueda en algún caso designar algo claro y distinto).

Para remitir todo conocimiento a la *certeza*, Descartes somete todo a la prueba de la duda, a lo que se ha llamado "la duda metódica universal", que consiste en dejar fuera (en "considerar falso") todo aquello de lo que no sea absolutamente imposible dudar. Ya sabemos que lo primero que sucumbe a la duda es lo empírico y sensible: lo empírico y sensible *por ser tal*, por lo tanto *todo* ello: de los sentidos sabemos que al menos *pueden* engañarnos; por lo tanto, de todo lo que nos dan *podemos* dudar. Quedan en pie las matemáticas; pero precisemos: ¿qué son (ahora en el sentido de: de qué tratan) las matemáticas?; Descartes pretende generalizar la noción, no atenerse a lo que la aritmética y la geometría contienen de hecho, sino desprender de ellas (y de todo lo que posea "matemática") aquel contenido esencial que precisamente sea el

que hace posible ese carácter no empírico y por lo tanto la certeza; así pretende obtener la noción de una enseñanza universal, una *mathesis universalis.* Descartes dice que el tema de la matemática en sentido amplísimo es *el orden y la medida.* El orden y la medida constituyen una ley *a priori* de la mente; todo lo presente a la mente aparece en el horizonte de orden y medida; por ello, en todo tiene que ser expresamente reconocible una medida (todo tiene que ser dimensión, medible) y expresamente reconocible un orden; "orden" en el "uno, y luego otro, y luego otro", como los puntos de una línea o la serie numérica (el "contar"); "medida" es el resultado del orden, o el orden visto como totalídad: que algo "mide" 3 quiere decir que contamos hasta tres: una unidad, luego otra, luego otra; las figuras geométricas "miden" (son medibles, tienen una medida) porque son ante todo órdenes de unidades, en último término de puntos: es la repetición del punto lo que constituye la línea, luego la superficie, etc. Y este orden (el orden *en sí mismo*) no es un orden de *cosas,* entendiendo ahora por "cosa" algo dotado de cualidades características (en tal caso ya habría algo distinto del puro orden), sino un orden de unidades descualificadas, cada una de las cuales es absolutamente igual a la anterior; es el puro "uno y otro y otro..." absolutamente uniforme, la pura *extensión.*

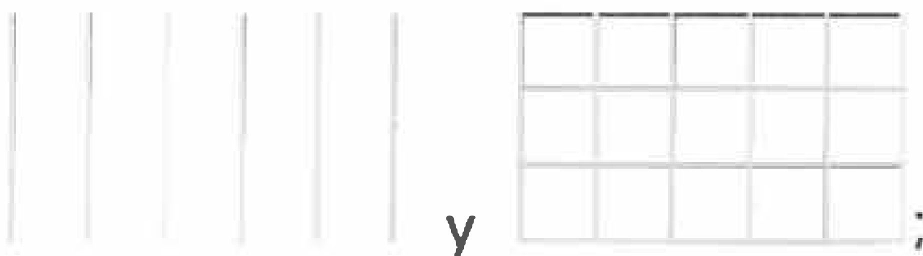
Descartes concibe todo lo corpóreo como reductible a magnitud, y la magnitud como *suma* de unidades, como un "uno al lado de otro". Esto implica que para Descartes toda magnitud es adecuadamente representable por la magnitud *espacial,* por la *extensión;* lo cual es lo mismo que decir que toda magnitud es reducible a extensión, porque dos tipos de realídad que pueden ser conocidos totalmente de la misma manera no son dos tipos, sino uno.

Descartes establece la reductibilidad recíproca (por lo tanto la identidad) de la extensión espacial y el número. Consideremos la recta trazada horizontalmente en la figura; tomado el punto O como "cero" y



elegida una unidad, a todo número le corresponde un punto de la recta y sólo uno, y viceversa: a cada punto de la recta le corresponde un número y sólo uno. Sobre esta base, Descartes es el creador de una nueva geometría, cuyo principio es el siguiente: cada punto del plano está definido por dos cantidades: el punto P es (x_1, y_1), el punto Q es (x_2, y_2), etc.; una curva está definida por aquella ecuación que establece la relación entre las cantidades x e y válida para cualquier punto de la curva en cuestión y no válida para ningún punto que no pertenezca a ella (es decir: una curva es la *suma* de todos los puntos que cumplen cierta condición). Una vez determinada la expresión en el nuevo sistema de ciertos hechos geométricos fundamentales, se opera «algebraicamente» con las ecuaciones de las líneas en vez de hacerlo geométricamente sobre las lineas mismas. Así, en vez de diversos procedimientos de operar con esta o aquella curva definible de esta o aquella manera, se tiene un modo absolutamente general de determinar *cualquier* curva, independientemente de su mayor o menor complicación; cualquier problema de encontrar un punto se convierte en el problema de encontrar las soluciones (x e y) de un sistema de ecuaciones; etc.

Lo matemático, en el sentido en que lo ha definido Descartes, es lo *claro y distinto,* lo cierto. Es claro porque se nos aparece evidentemente, sin lugar a dudas, mientras que lo empírico se nos aparece de modo cambiante y siempre sospechoso de error; es distinto porque eso que se nos aparece sin lugar a dudas está perfectamente definido; y ¿por qué está perfectamente definido?; precisamente porque el espíritu asiste a su definición, a su determinación, a su construcción; una línea es algo que se construye en la mente; lo matemático no sólo lo vemos como hecho, sino que se hace en la mente misma; en cambio, lo empírico sólo nos lo encontramos como hecho, no podemos construirlo, por lo tanto no vemos qué es. El ideal de la ciencia sería reducir todo a matemático: que la diferencia (ahora empírica, es decir: confusamente percibida) entre el rojo y el azul quedase reducida a algo *del tipo de* la diferencia que hay entre



sólo entonces la diferencia entre el rojo y el azul quedaría elevada al nivel de algo percibido clara y distintamente.

8.3.2. Intuición y deducción

Puesto que al menos en el nivel de consideración en que hasta ahora nos movemos la construcción en la mente es para Descartes el ser mismo de las cosas, es en esa construcción (y no en ninguna producción física) en donde se da el orden de dependencia esencial de unas cosas con respecto a otras. Decimos que una cosa depende de otra cuando no es posible concebir distintamente la primera sin que esté presente en la mente la segunda, aunque ésta no sea ella misma *distintamente* concebida; o sea: cuando la segunda "cosa" está implicada, aunque sea de modo confuso, en el concepto de la primera; en todo esto entendemos "concepto" —acto de concebir— y "concebir" como presencia en el entendimiento, tomando "entendimiento" en el sentido de Descartes (véase 8.3.1); por lo tanto, "concepto" no significa aquí "representación universal". Cuando Descartes dice que A "contiene en sí" la "naturaleza" de B, lo que quiere decir es precisamente que A no puede ser concebido distintamente sin que de algún modo, aunque sea confuso, esté presente B. Pues bien, Descartes dice *(Regla VI)*:

«Llamo absoluto a todo lo que contiene en sí la naturaleza pura y simple de la que se trata; ...y lo llamo lo más simple y lo más fácil...

Relativo *(respectivum)*, en cambio, es lo que, ciertamente, contiene esa misma naturaleza, o al menos participa en algo de ella, por lo cual puede ser referido a lo absoluto y deducido de ello mediante cierta serie, pero que además contiene en su concepto algunas otras cosas que llamo relaciones *(respectus)*».

En la "deducción" de lo "relativo" entran, pues, dos —digamos:— "premisas": lo absoluto y la relación; bien entendido que de lo relativo deducido de un absoluto mediante una relación puede a su vez deducirse otro relativo mediante la misma u otra relación, y así sucesivamente. Por ejemplo, en una progresión geométrica cada término se "deduce" del anterior, y la "relación" es la razón de la progresión.

La "deducción" es la *construcción* de lo "relativo" a partir de lo "absoluto"; por lo tanto, manteniendo el sentido de "intuición" expuesto en 8.3.1., diremos que "deducción" es la *intuición* de lo relativo precisamente como relativo; es rigurosamente intuición, porque *vemos* sin lugar a dudas que $3 \cdot 2 = 6$, que aplicando a 3 la relación "doble" se obtiene 6. La deducción —sin dejar de ser intuición— añade a la noción de intuición el ser un "paso" de algo a algo en el entendimiento, lo cual no está en la noción misma de intuición. Que el paso en cuestión es necesario (= absolutamente cierto) reside en la naturaleza *intuitiva* de la deducción, no en ningún principio nuevo. Por lo tanto, la validez abso-

luta de la deducción se conserva si generalizamos y formalizamos la noción de "deducción", entendiendo por "deducción" todo paso del entendimiento que *se ve* absolutamente, toda evidencia absoluta de una conexión necesaria, evidencia que no deja lugar a dudas.

Trataremos de resumir en un par de puntos la diferencia esencial entre la deducción cartesiana y el silogismo escolástico:

1. Precisamente porque la deducción es verdaderamente intuición, por eso es conocimiento; en cambio, el silogismo escolástico no es conocimiento alguno; el silogismo expone –en el mejor de los casos– una verdad ya encontrada, pero no encuentra verdad alguna; no hace falta intuición alguna del objeto para percibir la corrección de un silogismo.

2. El silogismo opera por inclusión de unos universales en otros universales (llámesele inclusión de aquéllos en la "extensión" de éstos o de éstos en la "comprensión" de aquéllos); en consecuencia, lo "primero" es lo que tiene un grado más alto de universalidad, lo que incluye a lo demás en su "extensión". No así en Descartes, donde lo primero es sencillamente lo "simple"; lo "más general" que se obtiene por "abstracción" es compuesto (y por lo tanto posterior), por el hecho de que *se obtiene* (por abstracción) *de* varias cosas; por ejemplo: "si decimos que la figura es el límite de la cosa extensa, entendiendo por límite algo más general que por figura porque puede hablarse también de límite de la duración, límite del movimiento, etc.; en tal caso, aunque la significación de limite se abstrae de figura, sin embargo no por eso debe ser considerada como algo más simple que la figura; por el contrario, puesto que se atribuye también a otras cosas, como al término de la duración o del movimiento, etc., cosas que difieren por completo de la figura, ha debido abstraerse también de éstas, y por lo tanto es un compuesto de varias naturalezas perfectamente diversas y a las cuales no se aplica de otro modo que equívocamente" *(Regla XII).*

Podemos ilustrar la diferencia entre la deducción cartesiana y la silogística observando que precisamente las verdades matemáticas no son demostrables silogísticamente. Si se pudiese demostrar silogísticamente (es decir: por subsunción de universales bajo otros universales) que –por ejemplo– en todo triángulo la suma de los ángulos es 180°, dicha demostración, para ser válida para *todo* triángulo y de modo necesario, tendría que remitirse en definitiva al propio concepto ("universal") "triángulo", a notas incluidas en la "comprensión" de ese concepto, y entonces la tesis en cuestión sería lo que Kant llama un "juicio analítico". Ahora bien, en la "comprensión" del concepto "triángulo" no se encuentra nada referente a la suma de los ángulos (para definir –en el sentido tradicional de "definición"– "triángulo", y para definir cada una de las no-

tas que entran en esa definición, y cada una de las notas que entran en la definición de cada una de las notas, etc., no hace falta decir nada del valor de la suma de los ángulos); en donde sí se encuentra es en la intuición del objeto mismo: *vemos* que, comoquiera que construyamos un triángulo, siempre podremos hacer sobre él cierta construcción que nos hace *ver* la suma de los tres ángulos como idéntica a 180°. ¿Sería exacto decir, empleando "concepto" en sentido cartesiano y no escolástico, que del concepto de triángulo se "deduce" (también en sentido cartesiano) la suma de los ángulos?; la inexactitud aquí reside en que el proceso deductivo propiamente dicho no parte del triángulo, sino de ciertas "cosas más simples" (a saber: puntos, líneas, ángulos) que están "contenidas" (cf. comienzo de este mismo apartado) en el concepto del triángulo; el triángulo es "compuesto" de esas cosas más simples.

Cierto que Descartes (en el *Discurso del Método,* precisamente no en las *Regulae*) coloca la "lógica" al lado de la geometría y la aritmética, como las tres "ciencias" hasta entonces existentes que le parecen tener algo que ver con lo que él busca. Mas con esto lo único que dice Descartes es que su método debe "incluir las ventajas" de la lógica, ventajas que se resumen en la certeza absoluta que la lógica desde luego posee, pero que paga al precio de una total esterilidad.

La deducción en sentido estricto procede de lo absoluto a lo relativo, por lo tanto del principio a lo derivado; el orden de la deducción tiene lugar en el proceder de la mente, pero es, para Descartes, el orden del *ser* mismo, no en el sentido de que "coincida" con el orden de "la realidad en sí", sino porque el *ser* mismo consiste, para Descartes, al menos por lo que hasta aquí hemos visto, en el proceder seguro de la mente, en la certeza. Sin embargo, ni aun así, ni aun siendo el orden del ser un orden del proceder de la mente, coincide el orden del ser con el orden de la investigación; la investigación se encuentra no con principios de los cuales hay que deducir consecuencias, sino con hechos que hay que explicar, es decir: con algo de lo cual hay que buscar los principios y las causas. En otras palabras: la investigación no se encuentra ante "proposiciones", sino ante "cuestiones". En este caso vale lo siguiente:

Resolver una cuestión no es introducir algún principio nuevo que dé cuenta del fenómeno que se trata de explicar, sino reducir el fenómeno en cuestión a algo *ya conocido,* es decir: a algo anterior en un orden deductivo estricto, por lo tanto, en definitiva, a ese tipo de "cosas" —la extensión, la figura, el movimiento, es decir: las leyes (matemáticas) de todo eso— que son "las más simples", por lo tanto las "primeras" y "más conocidas". Una cuestión está "perfectamente comprendida" cuando ciertamente desconocemos el valor de una magnitud que debe

entrar en la explicación de algo, pero conocemos *distintamente* qué condiciones debe cumplir esa magnitud y de qué datos debemos deducirla, y podemos demostrar que un cambio en dichos datos determinaría un cambio en las condiciones que debe cumplir la magnitud buscada y viceversa. Por ejemplo: si de $3 \cdot 2 = 6$ decíamos que es una deducción (conocida la magnitud 3 y la relación —"doble"— de dependencia de otra magnitud con respecto a ella, deducimos esta segunda magnitud: 6), en cambio $x \cdot 2 = 6$ es una cuestión perfectamente comprendida; generalizando: una operación aritmética es una deducción, una ecuación (o sistema de ecuaciones) a resolver es una cuestión perfectamente comprendida; un fenómeno empírico, del cual tenemos datos experimentales suficientes (o podemos tenerlos) y en el cual hay algo por explicar, es una cuestión no perfectamente comprendida, cuya perfecta comprensión consistiría en reducir la indefinida complejidad del fenómeno empírico a aquellos datos que, ligados por relaciones necesarias a la magnitud buscada, nos permitan formular distintamente las condiciones que han de determinar ésta.

Las doce primeras *Regulae* de Descartes tratan de "las proposiciones simples", es decir: son reglas del conocimiento mismo, no de la investigación. Las doce reglas siguientes (de las que Descartes sólo llegó a escribir hasta la XVIII, más el enunciado —sin explicaciones— de otras tres) debían contener el tratamiento de las "cuestiones perfectamente comprendidas". Otras doce, hasta un total de treinta y seis, debían referirse a las "cuestiones no perfectamente comprendidas"; sería muy interesante saber cómo trataría Descartes esta última parte, pero ni una sola de esas doce reglas en proyecto llegó a ser escrita.

Lo que, para Descartes, trata de explicar la ciencia es precisamente lo empírico; pero "explicar" es precisamente reducir la complejidad en principio indefinida del hecho sensible a combinación de aquellas "naturalezas simples", que *por sí mismas* son siempre *ya* conocidas, es decir: en reducir a algo que, por no ser en absoluto empírico, posee aquella certeza que es incompatible con la confusión y la variabilidad de la experiencia. En este sentido hemos dicho más arriba que la explicación de un fenómeno jamás consiste en introducir algo nuevo; veamos cómo lo dice el propio Descartes:

«Toda ciencia humana consiste en una sola cosa: que veamos distintamente cómo aquellas naturalezas simples concurren a la composición de las demás cosas. Lo cual es muy útil observar; pues, cada vez que se propone a examen alguna dificultad, casi todos se quedan parados ante ella, sin saber a qué pensamientos entregar su mente, y pensando que se trata de buscar algún nuevo género de ente antes desco-

nocido para ellos: así, si se busca cuál es la naturaleza del imán, enseguida, pensando que la cosa ha de ser ardua y difícil, apartan su ánimo de todo aquello que es evidente y lo vuelven a lo más difícil, y esperan errantes a ver si, vagando por el espacio infinito de las múltiples causas, se descubre algo nuevo. En cambio, el que piensa que nada nuevo puede ser conocido en el imán, nada que no conste de ciertas naturalezas simples y evidentes por sí mismas, no permanece en la incertidumbre sobre qué ha de hacerse, sino que primeramente reúne todas aquellas observaciones experimentales que puede poseer acerca de esta piedra, de las cuales trata de deducir luego cuál es la mezcla de naturalezas simples necesaria para producir todos aquellos efectos que ha experimentado en el imán; y, una vez descubierta tal mezcla, puede afirmar audazmente que ha percibido la verdadera naturaleza del imán, en la medida en que puede ser descubierta por el hombre a partir de experimentos dados» *(Regla XII).*

El conocimiento de "la verdadera naturaleza" de lo empírico, en el sentido en que el texto precedente lo define a propósito del imán, sería la Física. La matemática es el sistema de condiciones puras, la constitución de aquellas "naturalezas simples y evidentes por sí mismas". Y las leyes fundamentales de la Física no son otra cosa que la expresión detallada del postulado de que todo lo empírico ha de poder ser reducido a combinaciones de esas "naturalezas simples".

Si todo nuestro saber estuviese explícitamente ordenado de lo más simple a lo más complejo, todo él sería una sola deducción continuada y no habría lugar alguno para la memoria o el tanteo. No es ese el caso, y por eso el proceder de la ciencia (incluso en la matemática) no es rectilíneo: la demostración de un teorema geométrico es absolutamente cierta, porque todos sus pasos son verdaderas deducciones, pero a encontrar esa demostración llegamos en cierta manera por tanteo o golpe de vista y retener el "artificio", una vez hallado, es siempre en alguna parte cuestión de memoria; cada paso es deductivo, pero los pasos se siguen unos a otros *enumerativamente;* en todo nuestro proceder científico hacemos deducciones "a partir de varias cosas separadas", distinguimos en cualquier cuestión varios casos o varios aspectos o respectos, en una palabra: hacemos *enumeraciones.* La enumeración (a la que Descartes llama también "inducción") ha de ser *suficiente,* es decir: que haya la certeza de no haber omitido nada que pueda modificar los resultados; esto puede conseguirse absolutamente en matemáticas, donde es siempre posible en principio tener en cuenta la totalidad de las condiciones (sea directamente, sea a través de una regla de construcción definible, como cuando demostramos que, si algo vale para *n,* vale tam-

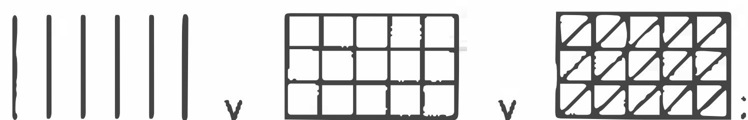
bién para $n + 1$); en Física, donde se trata de la indefinida complejidad de lo empírico, aparte de que siempre sea posible una mayor precisión en los datos experimentales, ante todo es siempre posible en principio una mejor enumeración, una mejor determinación de qué aspectos interesan en este o aquel momento y de qué casos se van a considerar esencialmente distintos entre sí, entendiendo por "mejor" aquella que permita una explicación del mayor ámbito posible de datos empíricos a partir de principios únicos.

8.3.3. *Extensión y pensamiento*

Naturalmente, al tratar de la extensión (y de la figura, etcétera), tratamos de lo corpóreo, y podemos pensar que esto es sólo una región de lo ente. De hecho así es en Descartes, quien contrapone lo corpóreo a lo espiritual e incluso reconoce, sin muchas explicaciones, que hay ideas "comunes" a uno y otro campo (como la unidad, la existencia, la duración, o proposiciones como que dos cosas distintas a una tercera son idénticas entre sí). Sin embargo, por un momento, si nos atenemos a la pura noción del método, a la noción del ser como la legitimidad del enunciar y de ésta como certeza, al centro mismo de la filosofía de Descartes (que no está *puramente* presente en ninguna de sus obras), podríamos decir que lo corpóreo (= extenso) es *lo ente,* y que lo otro (el puro entendimiento) no es algo ente, sino aquello en lo que consiste el *ser* de todo ente. Veamos a este respecto la idea que Descartes se hace del conocimiento en las *Regulae:*

No pretende describir el proceso real (fáctico, óntico, material) del conocimiento, ni siquiera se define sobre qué sentido podría tener tal cosa; pretende sólo establecer (mediante una imagen lo más sencilla posible) delimitaciones que importan a su ontología. Hay que representarse —dice Descartes— que los sentidos externos (la vista, el oído, etc.) sienten del mismo modo que la cera recibe la marca del sello, y esto no sólo por analogía, sino realmente así: la figura externa del cuerpo sentiente es conformada por el objeto. En efecto:

Debemos representarnos que todo lo sensible (colores, sonidos, etc.) es, en definitiva, figura, que —por ejemplo— la diferencia entre el amarillo, el rojo y el azul es algo del mismo tipo que la diferencia entre



Debemos, pues, admitir que lo primero opaco que hay en el ojo (lo primero con lo que tropieza la luz) recibe la figura impresa por la luz, figura que es el color, y que, asimismo, en los oídos, la nariz, la lengua, lo primero impermeable para el objeto toma la figura que éste le imprime, y esa diversidad de figuras imprimibles en cada órgano sentiente es la diversidad de sonidos, de olores, de sabores. Debemos admitir a continuación que las modificaciones de los diversos sentidos, movimientos impresos por el objeto, son transmitidos instantáneamente a alguna parte del cuerpo, a la que podemos llamar "sentido común"; que esta transmisión no consiste en que ningún ente circule de un lado a otro, sino que tiene lugar de la misma manera que el movimiento del extremo inferior de la pluma con la que escribo lleva consigo un movimiento en todos y cada uno de los puntos materiales de la pluma, y obsérvese que no es igual el movimiento de todos los puntos. Y, finalmente, debemos admitir que, de la misma manera, el sentido común transmite sus modificaciones a la imaginación, la cual es también una verdadera parte del cuerpo, de modo que lo del sello y la cera sigue siendo válido realmente (y no por analogía); la imaginación será, además, una parte del cuerpo lo bastante extensa para que diversas figuras puedan encontrarse en ella distintas unas de otras y conservarse durante bastante tiempo (en este aspecto la llamamos "memoria"), y será aquella parte del cuerpo en la que tienen su origen las corrientes nerviosas motrices (Descartes dice: "las fuerzas motrices"), de modo que los movimientos del cuerpo dependan de las figuras impresas en la imaginación, las cuales figuras no tienen que ser "copia" de los objetos exteriores por aquello de que el movimiento de un extremo de la pluma no es igual que el del otro (o de que el movimiento de los tipos de una máquina de escribir no es igual que el que se imprime a las teclas); por la misma razón, los movimientos determinados por la imaginación en —y a través de— las "fuerzas motrices" no tienen por qué ser semejantes a figuras que la imaginación tenga en sí.

Hasta aquí todo es corpóreo, material, mecánico. Pero es que hasta aquí nada es conocimiento. Jamás en nada físico, corpóreo, material, podemos aprehender algo así como "yo pienso..." (entendiendo "pienso" en el sentido más amplio: afirmo, niego, dudo, siento, percibo, me represento, etc.). Por más que quisiéramos admitir que todo lo que yo pienso es corpóreo, que es todo extensión, hay al menos una cosa que también pienso y que no es en absoluto extensa, y esa "cosa" es precisamente *que yo pienso* todo eso que pienso. Todo mi cuerpo ha de ser, en definitiva, puro mecanismo, porque es algo que tengo (o que se puede tener) delante, algo sensible, porque es cuerpo; pero mi cuerpo no es

yo, es tan objeto para mi como el papel que tengo delante. Mi pensamiento, en cambio, es algo perfectamente incorpóreo, y tan distinto de mi cuerpo como de la mesa en la que me apoyo; está, desde luego, vinculado de un modo especial a mi cuerpo, pero esta vinculación especial es sólo un hecho, no necesito hacerla entrar en consideración para percibir clara y distintamente que *yo pienso;* por el contrario, mi percepción es confusa por definición cuando a la noción de que *yo pienso* mezclo alguna determinación que suponga la extensión.

Añade Descartes que ese *yo pienso* es uno, que cuando se aplica con la imaginación al sentido común se llama "sentir"; cuando se aplica a la imaginación sola en cuanto cubierta de figuras, se llama "recordar"; cuando se aplica a la imaginación para producir en ella nuevas figuras, se llama imaginar o figurarse; cuando actúa solo, se llama entender *(intelligere).* Y esta "facultad" (el pensar) es a veces pasiva y a veces activa, juega a veces el papel del sello y a veces el de la cera, pero —ahora sí— lo del sello y la cera se dice *sólo por analogía,* porque no hay nada en lo corpóreo que sea verdaderamente semejante al pensamiento.

La percepción clara y distinta tiene lugar cuando el pensamiento *actúa,* no cuando *padece,* porque la percepción clara y distinta es aquella que es construcción en el entendimiento. Ahora bien, lo esencial para Descartes es que esta construcción sea del entendimiento, por el entendimiento y sólo con arreglo a la ley del entendimiento, lo cual se opone a que sea determinada por la imaginación, pero no a que la determine y se sirva de ella, en otras palabras: no se opone a que —por así decir— el entendimiento trace figuras en la imaginación, figuras que deben contener sólo los rasgos necesarios para representar aquello con lo que el entendimiento opera; esta representación, tratándose de cosas corpóreas, no es arbitraria, ni puramente simbólica, es en cierto modo adecuada, porque la extensión, la figura, el movimiento (las cosas "más simples" —aquello que el entendimiento intuye y compone— en todo lo corpóreo) están, en efecto, presentes de algún modo en lo sensible e imaginable, aunque no se dan nunca puras y distintas; si la representación en la imaginación fuese puramente simbólica, entonces, tratándose de un círculo, por ejemplo, sería cuestión de puro convenio el representarlo



lo cual no ocurre; ciertamente ninguna de las dos figuras *es* un círculo (porque nada sensible o imaginable es un círculo), pero la segunda es palmariamente inadecuada.

En todo lo que llevamos expuesto, lo problemático –podríamos decir: lo mítico– es que el pensamiento *actúe* sobre lo corpóreo (= extenso) o *padezca* por obra de ello. En cambio, lo que pertenece a la médula misma del pensamiento de Descartes es el postulado de que todo lo que es corpóreo es precisamente y puramente corpóreo (extenso), mientras que el «yo pienso» es perfectamente independiente de todo lo corpóreo. Todo fenómeno corpóreo ha de poder ser reducido a lo matemático-mecánico.

Descartes ha fundamentado la tesis de que "la verdadera naturaleza" de lo corpóreo es la *extensión.* Ahora bien, Descartes reconoce expresamente que esta tesis parece tropezar con una noción de la que la Física no puede prescindir del todo: la noción de "vacío", pues a primera vista "vacío" parece ser una extensión en la que no hay cuerpo alguno.

Así, puede ocurrir que un cuerpo experimente un aumento o una disminución de volumen ("enrarecimiento" o "condensación"); puesto que sigue siendo la misma cantidad de materia (el mismo cuerpo, la misma masa), es preciso que siga siendo la misma extensión; luego la única manera posible de entender el "enrarecimiento" y la "condensación" es admitir que las partículas materiales del cuerpo en cuestión se "separan" o se "juntan", aumentando o disminuyendo los intervalos "vacíos", pero sin que aumente ni disminuya la suma de las extensiones de todas las partículas que constituyen el cuerpo considerado.

Ahora bien, esos intervalos "vacíos" están vacíos relativamente, vacíos del cuerpo en cuestión; nada impide que estén "llenos" por otro cuerpo, lo mismo que una copa "vacia" está en realidad llena de aire. Descartes generaliza esta solución a todo "vacío" del que la Física pueda hablar: cuando la física habla de "vacío", se refiere a algo que no presenta ni color, ni peso, ni otras varias propiedades; Descartes nada tiene que objetar a esto, pero observa que ni el color, ni el peso, ni nada que no sea la extensión, entran necesariamente en la noción de cuerpo, y el "vacío" precisamente es una extensión definida.

La aparente dificultad reside en que se considere el llamado "vacío" como una extensión sin cuerpo, cuando lo cierto es que es extensión (por lo tanto, cuerpo) sin otras propiedades que pudiéramos esperar encontrar en un cuerpo, lo mismo que la copa "vacía" es simplemente una copa en la que no hay aquello que esperaríamos encontrar en ella. De modo que, para Descartes, no hay "lleno" y "vacio" en términos absolutos, porque ello supondría que la materia es algo absolutamente distinto de la extensión misma, algo que *a posteriori* puede "llenar" la extensión; sólo hay presencia o ausencia *de determinadas propiedades* que no están contenidas en la noción misma de cuerpo.

Si el cuerpo no es nada más que extensión y la extensión por sí sola es ya cuerpo, adquiere interés la cuestión de cómo se delimitan cuerpos

unos frente a otros. La respuesta, enteramente coherente con la concepción del cuerpo-extensión, es que la delimitación de cuerpos está constituida por los estados de movimiento de las partes extensas unas con respecto a otras. El movimiento es entendido por Descartes, también de manera enteramente coherente con lo dicho, exclusivamente como distancia recorrida en un tiempo, $v = \Delta s/\Delta t$, lo cual comporta que sólo tiene sentido hablar de movimiento considerando un intervalo de tiempo y nunca en instante alguno (cf. en 9.2.5 la posición de Leibniz al respecto). En su concepción del movimiento, Descartes pretende, por una parte, confirmar su tesis del carácter exclusivamente mecánico-extensional de lo corpóreo haciendo del universo corpóreo algo así como un sistema cerrado en términos mecánicos, esto es, asumiendo que el movimiento total del universo sería una cantidad constante, a la que cada parte en movimiento contribuiría en la medida de su $v = \Delta s/\Delta t$ y de su propia cantidad de materia, o sea, en la medida $m \cdot v$; pero, por otra parte, el pensar también, como ya hemos visto y volveremos a ver que hace Descartes, lo pensante y lo corpóreo como partes que actúan la una sobre la otra y padecen la una por obra de la otra entra en conflicto con lo que acabamos de decir, conflicto que Descartes elude ignorando adrede, en lo que se refiere a la "conservación" de $m \cdot v$, el carácter vectorial de esa magnitud y considerándola como escalar, de modo que su conservación afectaría sólo a la magnitud absoluta y no estaría reñida con cambios de origen extramecánico en lo que se refiere a la dirección y el sentido; tómese esto como muestra de la incompatibilidad entre el núcleo del proyecto cartesiano y eso otro, que Descartes también hace, de hablar de lo pensante y lo extenso como partes ónticas que de algún modo se suman y actúan la una sobre la otra y padecen la una por obra de la otra.

8.3.4. El "cogito" y las ideas

Lo matemático subsiste en calidad de absolutamente cierto; pero ¿qué quiere decir este "absolutamente cierto"? Por de pronto, fácilmente nos imaginamos que quiere decir: que estamos seguros de que es adecuado a la realidad en sí, a la realidad extramental. Sin embargo, no hay en principio nada de eso; lo único que hemos visto es que las verdades matemáticas son absolutamente necesarias —absolutamente válidas— para la mente y en la mente; dicho burdamente: que la mente no puede (ni siquiera "en sueños" o "alucinada") funcionar de otra manera; ni siquiera en sueños, o en pura imaginación, podemos ver (por ejemplo) un triángulo con dos ángulos rectos.

Al menos en principio, lo único absolutamente cierto de lo que yo pienso es que yo lo pienso; de lo que percibo clara y distintamente es absolutamente cierto que lo percibo clara y distintamente (por lo tanto, ello mismo es absolutamente cierto, pero esta certeza absoluta es algo que tiene lugar *en el proceder de la mente*); de lo que percibo oscura y/o confusamente, es absolutamente cierto que hay una percepción oscura y/o confusa (por lo tanto, que ello mismo es *no* absolutamente cierto). La mente misma es el ámbito de toda verdad (y por lo tanto de toda no verdad). Podría pensarse que con esto, de toda la "realidad", Descartes deja fuera todo excepto un solo ente: el "yo pienso", la mente. Pero no es cierto que Descartes recorte de este modo el ámbito de la realidad; por el contrario, Descartes, con su duda metódica, no disminuye en nada el contenido de lo real; porque *todo* lo que pensamos está en nuestro pensamiento, y, *como presente en el pensamiento,* resiste absolutamente a la duda; por lo tanto, la amplitud de contenido de lo ente no ha cambiado, lo que ha cambiado es el sentido en que *es,* en que es "ente". Lo ente ha quedado reducido a la mente, pero esta reducción no afecta al contenido de lo ente (que sigue siendo el mismo que antes), sino al sentido de "ser"; es el "ser" el que consiste en el proceder de la mente. En la mente, concebida ahora como el ámbito de lo ente en cuanto tal, no como *un ente* determinado, reaparece *todo* lo ente, incluso con aquellas distinciones de las que podría suponerse a primera vista que requieren la noción de una realidad extramental, a saber:

— La distinción entre lo "verdadero" y lo "falso"; porque ahora lo verdadero es lo que la mente percibe *clara y distintamente;* lo no verdadero (lo "incierto") es lo que no responde a este criterio.

— La distinción entre lo "interior" y lo "exterior"; porque la mente percibe en sí misma lo matemático, que es "exterior", no porque se lo atribuya a una realidad substantiva extramental, sino por su mismo contenido mental, porque es *extensión,* y la extensión es la exterioridad misma. En cambio, la percepción de que yo pienso algo (de que deseo, me imagino, dudo, etc.) es la percepción de algo "interior". La distinción entre lo exterior y lo interior reside en la mente misma; ésta ya no es la "interioridad" como una *parte* de lo ente, sino el ámbito de lo ente mismo en cuanto tal; y la "exterioridad" ya no es lo extramental, sino la extensión como ley de la mente misma.

Descartes llama "pensar" y "pensamiento" *(cogitare* y *cogitatio)* a "todo lo que ocurre en nosotros de tal modo que lo percibimos inmediatamente por nosotros mismos; por eso no sólo entender, querer, imaginar, sino también sentir, es aquí lo mismo que pensar" (*Principia,* 1.ª parte, par. 9). Es, pues, "pensamiento" todo lo que percibimos inmedia-

tamente; y *lo ente* no es en principio otra cosa que lo presente en el pensamiento, es decir: lo determinable, el A o el B, el contenido, el qué, de nuestros pensamientos; "la forma (determinación, contenido, qué) de cada uno de nuestros pensamientos por la percepción inmediata de la cual tenemos conocimiento de estos mismos pensamientos" (*Meditationes;* respuesta a las "segundas" objeciones); y a esta "forma" le llama Descartes IDEA. Observemos:

1. Las *ideas* de Descartes pueden ser "clara y distintamente" percibidas o no serlo. Lo rojo y lo azul (en general: lo empírico) es algo (una idea), pero no percibido clara y distintamente; estaría percibido clara y distintamente cuando lo hubiésemos reducido a algo matemático, es decir: construido en la mente, cuando lo hubiésemos reducido a una "combinación de las naturalezas simples". A la idea, de suyo, le pertenece ser clara y distintamente presente; lo empírico es idea porque ha de poder ser reducido a clara y distintamente presente.

2. "Clara y distintamente percibido" quiere decir: indudablemente presente y perfectamente delimitado. Vemos, pues, que la noción cartesiana de *idea* es por una parte la misma de la recepción de Platón: *presencia y determinación.* Incluso envuelve la inmutabilidad, porque lo matemático es aquello que no puede dejar de ser así ni haber empezado a ser así, y no puede precisamente porque es *absolutamente* cierto, necesario.

3. Pero, por otra parte, vemos que es una *nueva* versión de la noción "platónica": en Descartes la presencia es la certeza de la mente, y la determinación es la determinación en el proceder de la mente. El "ser" consiste en el proceder de la mente.

En el latín de la filosofía (incluido el de los filósofos del siglo XVII) *res* es aquello que tiene un *quid,* una esencia, unos rasgos característicos, y *realitas* es el *quid,* la esencia, el conjunto de rasgos característicos. A la *realitas* de las ideas la llama Descartes *realitas obiectiva,* y lo hace en principio en concordancia con el uso de *obiectum* que arriba hemos caracterizado como el *todavía* efectivo en Descartes, es decir, precisamente no como el específicamente moderno, hasta tal punto que contrapone la *realitas obiectiva* a la *realitas formalis* o *actualis,* que sería la por así decir extramental; la falta de un estatuto ontológico preciso para este segundo tipo de *realitas,* y, lo que es lo mismo, la falta de claridad de la atribución de un carácter específico y limitado al primer tipo, son

problemas de la misma índole que los provocados —como vimos— por el hablar de lo pensante y lo extenso como partes ónticas, etc.

8.3.5. *Dios y las substancias*

La tensión, interna al pensamiento de Descartes, con cuya mención (y no primera mención) cerrábamos el apartado precedente se manifiesta también en que la *duda* se formule como duda acerca de la adecuación de nuestras representaciones a una realidad extramental. Después de haber reconocido que todo lo empírico es dudoso, y por lo tanto haberse quedado con las verdades matemáticas, el paso siguiente (que es reducir la validez absoluta de éstas a ley *de la mente*) Descartes lo da en efecto, pero lo da del siguiente modo:

Cierto que las verdades matemáticas son válidas en el sentido de que *no podemos* ponerlas en duda, es decir: que su validez es ley absoluta de la mente; la mente está constituida de tal modo que *no puede* dudar de esas verdades. Pero podría ser que eso no correspondiese a una realidad en sí, es decir: que nuestra mente estuviese en sí misma constituida de forma que se equivocase; podría ser que nuestra mente hubiese sido hecha (así lo dice Descartes) por un "engañador", que la hubiese hecho de forma que necesariamente hubiese de pensar cosas que no son "verdad" (y aquí "verdad" quiere decir: adecuadas a la "realidad en sí").

Puestos a dudar de todo aquello de lo que *se pueda* dudar, sólo hay una cosa de la que es absolutamente imposible dudar: podrá ser falso todo lo que yo pienso, pero lo que es indudable absolutamente es que yo lo pienso; si, al pensar lo que pienso, me equivoco (como si no me equivoco), es que efectivamente pienso eso que pienso. Nos quedamos con una sola cosa absolutamente cierta: *yo pienso (ego cogito)*, y esto quiere decir: *yo soy, yo existo (ego sum, ego existo)*; pero bien entendido que este "yo soy, yo existo" no quiere decir otra cosa que "yo pienso"; en la fórmula "pienso, luego soy" (*cogito, ergo sum:* je pense, donc je suis), que se ha hecho la más conocida, el *ergo* no debe ser tomado como expresión del paso de una cosa a otra distinta; vamos a detenernos un poco en esto:

"Ser" es un término demasiado problemático para que se pueda no tomarlo de maneras diferentes según el caso; el "ser" de una piedra no es igual que el "ser" de un pensamiento. En la frase "pienso, luego soy", "pienso" nos dice precisamente en qué modo hay que entender el "ser" enunciado en "soy": "soy" en el sentido de que "pienso" y en la medida en que "pienso"; la frase dice: yo pienso y por eso (es decir, en ese

sentido, en cuanto que pienso) soy. Mi "ser" no consiste en otra cosa que en eso que Descartes llama "pensar".

En consecuencia: lo que "soy", lo que "es" sin lugar a dudas, no sólo no es mi cuerpo ni ninguno de sus fenómenos (todo eso es empírico, y por lo tanto ha caído ya en el primer paso de la duda), sino que ni siquiera es mi alma entendida en algún sentido filosófico o teológico anterior; es solamente aquello de lo que no puedo dudar en absoluto, a saber; que dudo, afirmo, niego, me imagino, siento, quiero, etc., en una palabra: que *pienso;* y ciertamente que pienso A, B o C; es decir: las ideas, *en cuanto puramente ideas,* son absolutamente ciertas.

Descartes considera que, si demuestra (es decir: si descubre que es absolutamente indudable) que la mente no puede estar engañosamente constituida, entonces por lo menos las verdades matemáticas tendrán validez para la "realidad en sí"; y que esto puede demostrarlo demostrando que la mente y el mundo han sido hechos por un ser infinito, bueno, que, por ser bueno, no puede querer engañar y, por ser infinito, hace precisamente aquello que quiere. Y entonces Descartes se pone a demostrar la existencia de Dios, pero, naturalmente, a partir sólo del *cogito* y de las ideas, ya que de momento no admite otra realidad; en esto el planteamiento es moderno, cartesiano: La "demostración de la existencia de Dios" ha de consistir en poner de manifiesto que *la mente no puede dudar* de la existencia de Dios. Pero los elementos empleados en la prueba son en gran parte medievales, y la incoherencia ontológica de que usa Descartes va a saltar a la vista. Ya la noción misma de una realidad "en sí" aparece en Descartes sin una ontología: Descartes no se pregunta en qué consiste el "ser" de esta realidad, sino que se limita a tomar de la tradición escolástica, tal como le viene y sin muchas averiguaciones, la noción de tal realidad, como lo indican sus propias expresiones: "la realidad *que los filósofos llaman* actual o formal" (*Meditat.* III; lo que hemos subrayado fue añadido por Descartes en la traducción francesa); "los filósofos" son los escolásticos, y la "realidad actual o formal" es la realidad definida como tal por las nociones ontológicas de *forma* y *actus;* pero Descartes no se pregunta acerca de estas nociones; lo único que parece interesarle es que se trata de una realidad "en sí", independiente del proceder de la mente; Descartes yuxtapone y contrapone esta "realidad" a la ya citada "realidad objetiva", que es la realidad propia de las ideas.

Veamos cómo dispone Descartes sus "pruebas de la existencia de Dios":

1.ª Es verdad aquello que percibimos clara y distintamente. De un triángulo percibimos clara y distintamente que sus ángulos suman dos

rectos (por lo tanto, esto es verdad), pero de un triángulo no percibimos clara y distintamente que "exista realmente", en la "realidad en sí" (es decir: tal cosa no se puede intuir a partir de la pura noción de triángulo). En cambio, de Dios sí, porque la noción misma de Dios incluye la existencia; en efecto: la noción de Dios es la de un ser necesario, o, dicho de otro modo, la de un ser infinito en todos los aspectos, cuando el hecho de "no existir" sería una limitación.

2.ª

Presupuestos:

a) Descartes introduce el principio de que todo cuanto "existe" tiene que tener una causa de su existencia.

b) Además, como la *realitas objectiva* para él es realidad real, la concibe ahora como una especie de existencia y, por lo tanto, exige que las ideas tengan una causa eficiente.

c) Introduce la idea medieval de una jerarquía de lo ente: la causa no puede ser "inferior" al efecto, no puede tener "menos realidad" que él: si A es causa de B, es preciso que toda perfección (todo "ser", no lo que sea pura negación) de B esté contenido en A.

d) Lo dicho en *c)* se aplica también a la causa de una idea: su realidad no puede ser inferior a la realidad (objetiva) de la idea en cuestión. Ahora bien, Descartes sostiene que la realidad de la causa como causa, incluso la de la causa de una idea (al menos de su causa "primera") tiene que ser realidad *actual* o *formal*. El motivo de esto último es claro: el actuar eficientemente, la producción "real" de algo, no corresponde al modo de ser que se puede adjudicar a las ideas; la derivación a partir de una idea es lógico-deductiva, no física o metafísica.

e) Descartes admite que en la causa la realidad del efecto puede estar no "formalmente", sino "eminentemente", noción que se comprenderá con la siguiente tesis (para la cual está hecha): las perfecciones que hay en Dios las hay en Dios "eminentemente", es decir: podemos decir que Dios es bueno, sabio, etc., pero no en el sentido en que nosotros concebimos estas cosas, sino en el sentido de que Dios, en la unidad de su naturaleza, abarca y supera, por su misma infinitud, esas perfecciones.

Prueba:

En virtud de *a* y *b*, mi idea de Dios tiene que tener una causa. Y, en virtud de *c* y *d*, esa causa tiene que contener formalmente (o, en virtud de *e*, eminentemente) toda la perfección que objetivamente contiene la idea misma; luego la causa no puedo ser yo mismo, porque yo no tengo toda esa perfección; tiene que ser Dios mismo, pues sólo él tiene toda la perfección que encierra la idea en cuestión.

3.ª

Presupuestos (a añadir a los de la prueba anterior):

f) En esa jerarquía de lo ente admitida en *c),* la "substancia" (que Descartes considera simplemente como el *sujeto* de "propiedades, cualidades o atributos") siempre es superior ("más ente") que las "propiedades, cualidades o atributos". No intentemos aplicar aquí la distinción aristotélica entre "ser en" y "decirse de"; Descartes la ignora, y la razón histórica de ello es, más o menos, la siguiente:

La Edad Media había llamado "accidente" a lo que *es en* un sujeto, y había establecido que la substancia —por el hecho de ser substancia— es superior al accidente; en principio no es lo mismo "accidente" que atributo en general ("animal" es un atributo de Pedro, pero no es un accidente, sino el "género"); pero, al quedar descartada la "esencia" por el nominalismo, ya no hay diferencia fundamental entre los atributos esenciales (género, especie, propiedad) y los accidentes, con lo que Descartes se considera autorizado a extender la jerarquía substancia-accidente a substancia-atributo en general.

g) La existencia de algo en cualquier momento, y no sólo su empezar a existir, requiere una causa; las cosas no siguen existiendo por inercia. Cada momento del tiempo es independiente del anterior, de modo que hace falta *el mismo poder* para "conservar" una cosa que para producirla.

Prueba:

Yo tengo la idea de perfecciones que yo no tengo.

No tengo el poder de darme esas perfecciones; si lo tuviera, me las habría dado, porque el bien claramente conocido mueve infaliblemente la voluntad.

Si no tengo el poder de darme ciertas perfecciones (que son atributos), menos aún (por *f* y *c)* tendré el poder de producirme a mí mismo (que soy una substancia).

Si no tengo el poder de producirme a mí mismo, tampoco tengo (por *g*) el poder de conservarme.

Luego quien me conserva es otro.

Y este otro, si tiene el poder de conservarme, tiene también (por *g*) el de producirme.

Y, si tiene el poder de producirme, siendo yo una substancia, tendrá también (por *f* y *c*) el poder de dar todas esas perfecciones que a mí me faltan (que son atributos).

Por otra parte, si la noción de esas perfecciones está en mí, está también en aquel que me conserva (por *c*).

Por el axioma de que el bien claramente conocido mueve infaliblemente la voluntad, es imposible pensar que alguien, teniendo la noción de ciertas perfecciones y el poder de darlas, no tenga esas perfecciones.

> Luego aquel que me conserva tiene todas las perfecciones que yo puedo concebir.
>
> Y aquello que posee todas las perfecciones concebibles es lo que llamamos "Dios".

Según el método, la *extensión* debía constituir el único "ser" de lo que percibimos como exterior, porque es todo lo que percibimos clara y distintamente de ello. Asimismo, el "yo pienso", el *cogito,* debía ser el único "ser" de mí mismo, porque es lo único que percibimos clara y distintamente como tal. Pero entretanto se ha metido por medio –sin interrogación ontológica– la noción de "cosa en sí", de *substancia.* Y, así, en la obra posterior de Descartes (marcadamente en los *Principia*) encontramos ya el siguiente esquema:

Substancia es "aquello que existe de tal modo que no necesita de ninguna otra cosa para existir" (*Princ.*, 1.ª parte, par. 51). Esto no se puede decir "en el mismo sentido" de Dios y de lo creado (noción medieval de "analogía"): en lo creado es substancia aquello que para existir no necesita de otra cosa creada. La substancia es el sujeto al cual atribuimos estos o aquellos "atributos"; la substancia no es conocida de otro modo que por sus atributos, y toda substancia tiene un atributo fundamental que la define y que está supuesto en todo lo que podamos decir de ella. Sabemos que hay *dos* realidades conocidas que no se pueden reducir la una a la otra y a las cuales se puede reducir todo lo demás, a saber: la *extensión* y el *pensamiento* (el método ha demostrado, en efecto, que todo lo que no es el pensamiento tiene que ser reducible a extensión); habrá, pues, precisamente dos substancias: aquella cuyo atributo definitorio es el pensamiento y aquella cuyo atributo definitorio es la extensión; a la primera la llama Descartes *res cogitans,* a la segunda *res extensa.* Todos los demás caracteres o disposiciones de cada substancia *suponen* el atributo fundamental; son como las diversas *maneras* en que tiene lugar la substancia definida por el atributo fundamental; Descartes los llama *modi* ("modos"); toda configuración espacial determinada (toda figura) es un *modus* de la *res extensa;* todo pensamiento determinado es un *modus* de la *res cogitans.*

La *res cogitans* abarca exclusivamente el pensamiento, que en el amplio sentido que le da Descartes coincide con "lo psíquico", mejor dicho: Descartes funda así la noción de lo que luego será "lo psiquico", en particular su esencial independencia con respecto a toda extensión. Y todo lo que no es el pensamiento es la *res extensa,* por lo tanto es reducible a leyes matemático-mecánicas (todo, inclusive mi cuerpo, los animales, las plantas), y de tal modo que el verdadero conocimiento (claro

y distinto) de ello consiste en reducirlo a tales leyes. Así como la *res cogitans* (el "alma") es totalmente ajena a toda extensión, también todo cuerpo (inclusive "mi" cuerpo) forma parte absolutamente y exclusivamente del mundo material (extenso); Descartes niega que el alma sea el principio del movimiento del cuerpo vivo, el principio de la vida; incluso niega que la muerte consista en la separación del alma (él piensa que consiste en que la máquina del cuerpo deja de funcionar). No nos da ninguna explicación convincente de cómo puede el alma actuar sobre el cuerpo o padecer a causa de los movimientos que tienen lugar en el cuerpo, pero es claro que no tiene más remedio que admitir que esto ocurre, y es claro que lo admite de hecho; cuando el alma *padece* a causa de los movimientos que tienen lugar en el cuerpo es cuando decimos que tiene "pasiones" (*passiones;* verbo *pati:* "padecer").

Descartes distingue dos modos generales de pensamiento: la percepción (por el entendimiento) y la determinación (por la voluntad); en lo primero entran el sentir, el imaginar, el concebir; en lo segundo entran no sólo desear, odiar, sino *también afirmar, negar, dudar:* el *asentimiento* o el *no asentimiento* (el *juicio*) es cosa de la voluntad; en efecto:

Cuando percibimos algo clara y distintamente, precisamente sobre aquello que percibimos clara y distintamente la posibilidad de dudar está excluida; pero son pocas las cosas que percibimos clara y distintamente, y sin embargo nos pronunciamos constantemente sobre muchas cosas, asentimos a muchas cosas de las cuales *podríamos* dudar; en esto reside la posibilidad del error: en que podemos pronunciarnos —y de hecho nos pronunciamos siempre— sobre cosas que no se nos presentan como absolutamente indudables; en otras palabras: nuestra voluntad tiene un campo de acción mucho más amplio que el de nuestra percepción clara y distinta, un campo de acción en cierto modo infinito, puesto que nada nos impide pronunciarnos sobre cualquier cosa.

Esta distinción entre dos modos de pensamiento, y la importancia que adquiere la voluntad en la filosofía de Descartes, tienen el siguiente significado:

Lo percibido clara y distintamente es presente en la mente, pero al mismo tiempo (hemos insistido mucho en ello) no es nada "mio", particular y en cierto modo arbitrario; por este lado el pensamiento finito podría ser mera presencia de un pensamiento *absoluto* (como que lo percibido clara y distintamente es válido *absolutamente*). Y, sin embargo, la *res cogitans* finita es para Descartes una *substancia,* algo que se afirma como independiente en su ser, como *yo;* para esto es preciso que en el pensamiento haya algo que no es la necesidad, lo absoluto, sino la libertad de decisión, lo contingente, el arbitrio. La libertad de la volun-

tad, según Descartes, se conoce sin prueba: su conocimiento forma parte de la propia evidencia del *cogito,* ya que la *duda* misma, en la que se produce esa evidencia, es una decisión libre.

Dios es *res cogitans infinita;* por lo tanto es voluntad infinita; infinita no sólo en su campo de aplicación, sino también en su poder; en Dios no hay distinción entre la libre decisión y el conocimiento de lo que *es* (entre "voluntad" y "entendimiento"), porque todo lo que él decide es absolutamente por el hecho de que él lo decide; y a la inversa: todo lo que es es porque Dios lo ha querido; incluso las verdades necesarias, las cosas que *tienen que* ser como son y no pueden ser pensadas de otra manera (como las verdades matemáticas): son necesariamente así porque Dios lo ha querido.

8.4. En torno al cartesianismo

8.4.1. Hobbes

Thomas Hobbes (1588-1679), inglés, es, quizá, el primer "materialista" en el sentido moderno de la palabra. Su negación de la existencia de algo que no sea "cuerpo" responde en principio a que sólo el "cuerpo" es tratable matemáticamente, porque sólo lo corpóreo, lo extenso, es cantidad. El principio de conservación de la materia responde en Hobbes a la misma exigencia de tratabilidad matemática que en Galileo, y el movimiento que Hobbes considera como la consistencia última de todo proceso es el cambio de lugar, geométricamente definible, de las partículas materiales.

Ahora bien, Hobbes convierte en seguida la tesis de la corporeidad de todo, que en principio era una tesis metodológica, en una tesis acerca de la "realidad en sí", independientemente del proceder de la mente. El viraje substancialista que veíamos en Descartes lo realiza también Hobbes, pero lo realiza en provecho exclusivo de la substancia corpórea, sin admitir otra cosa que lo corpóreo. Hobbes admite el "pienso, luego soy" cartesiano, pero añade: soy, luego soy cuerpo; cuerpo que piensa, pero exclusivamente cuerpo; el pensamiento mismo es un proceso material.

Si "lo real" es cuerpo y el pensamiento también es algo corporal, el único "conocimiento" consiste en que el pensamiento sea afectado por la cosa, es decir: consiste en la sensación. Ahora bien, Hobbes admite que la sensación no constituye ciencia, porque es algo incierto, mudable, etc., y que la ciencia es elaboración del entendimiento, tal como lo admitían Galileo y Descartes. Hobbes resuelve la contradicción afirmando que el sistema científico es *convencional*, que no versa sobre las cosas, sino sobre signos y relaciones entre signos. Hobbes afirma, totalmente en el espíritu de la Física matemática, que comprender algo es producirlo en la mente, y afirma en general todo lo relativo a la estructura matemática del saber; y admite, desde luego, que esta estructura no es dada por los sentidos, y que sus exigencias de rigor responden a una ley de la mente misma; pero niega que esta estructura, este sistema, sea el sistema de la realidad misma; es sólo un convenio, ciertamente variable, aunque debe responder a dos condiciones: el propio rigor interno (lógico-matemático) y la adecuación de los resultados a la experiencia.

8.4.2. El ocasionalismo. Malebranche

Con su viraje substancialista, Descartes dejaba planteado el problema que puede formularse así:

Por una parte:

Es esencial al sistema cartesiano la absoluta independencia de las dos substancias creadas entre sí. No son dos entes que estén uno al lado del otro en un "espacio" común y que, por lo tanto, puedan tocarse, mezclarse, etc., sino que el mismo modo de *ser* de cada uno (*extensio* y *cogitatio* respectivamente) es enteramente distinto del del otro. No se limitan entre sí, no son partes de ningún todo. Coherentemente, Descartes concibe la *res extensa* como regida por leyes puramente mecánicas, y la *res cogitans* como absolutamente ajena a lo mecánico. Parece, pues, claro que no tiene ni siquiera sentido pensar en un contacto y recíproco influjo entre la *res cogitans* y la *res extensa.*

Por otra parte:

a) Una modificación en la *res extensa,* en cuanto es percibida, determina una modificación en la *res cogitans.*

b) Inversamente, de un pensamiento parece que puede seguirse un movimiento corporal.

¿Cómo es posible una conexión causal entre las dos substancias, una influencia de una de ellas sobre la otra?

En el sistema metafísico de Descartes, lo único que tenía que ver con las dos substancias creadas era el Creador; Dios es a la vez creador de la *res cogitans* y de la *res extensa;* todo lo que pasa en la una o en la otra está en definitiva ordenado por su voluntad eterna. En consecuencia, el "ocasionalismo" (*Arnold Geulincx,* 1624-1669) resuelve así el problema planteado:

No hay acción causal de los *modi* de una substancia creada sobre los de la otra. La coincidencia entre lo que ocurre de un lado y lo que ocurre de otro sólo responde a la voluntad omnipotente de Dios; el pinchazo no es la causa del dolor, sino sólo la "ocasión" en la cual Dios ha querido (en su voluntad eterna e infinita) que en mi mente se produjese una sensación de dolor.

Este planteamiento se amplia a la causalidad dentro de la *res extensa*:

Cuando decimos que una cosa "produce" una modificación de otra cosa (por ejemplo: una bola, al chocar contra otra, la pone en movimiento), nos valemos de una expresión figurada. En rigor, las cosas no "producen" nada; lo que ocurre es que al movimiento "productor" sigue el movimiento "producido" en virtud de las leyes naturales, del orden de la naturaleza; y el orden de la naturaleza es la voluntad de Dios,

es así porque Dios lo ha querido; por lo tanto, Dios es la única causa verdadera.

En *Nicolás Malebranche* (1638-1715, fraile oratoriano) todo esto se combina con ideas agustinianas.

Agustín había citado las verdades matemáticas (por el hecho de que son inmutables) como prueba de la presencia de Dios en el alma. En Descartes todas las *ideas,* en cuanto sean clara y distintamente percibidas, habrán de mostrarse del tipo de las verdades matemáticas. Pues bien, Malebranche considera a Dios como el ámbito de las ideas y considera la percepción de las ideas como visión en Dios.

Las verdades necesarias se refieren a la extensión; Malebranche niega que podamos deducir (construir) por un proceder necesario los hechos psíquicos, cosa que tampoco había afirmado Descartes. Y la extensión es algo inteligible, inmutable, infinito; como tal, Malebranche la considera un *modus* de Dios mismo; es en Dios donde conocemos las leyes de la extensión, las verdades matemáticas. El pretendido proceder *absoluto* de la mente no es en realidad *de la mente* en sí misma, la cual es algo mudable y contingente, sino que es presencia de lo absoluto (= de Dios), porque la mente "está en Dios", Dios es "el lugar de los espíritus".

El punto de partida de Malebranche es fundamentalmente cartesiano: la verdad como certeza, la certeza de la percepción como claridad y distinción, el conocimiento como conocimiento de las ideas (éstas en sentido cartesiano, aunque situadas en otra parte), la extensión como el verdadero ser de lo corpóreo. Pero, tomando rigurosamente lo de que tanto el espíritu como los cuerpos son cosas creadas, afirmación de la que se hizo responsable Descartes, Malebranche hace notar que nada creado puede ser *absoluto,* y que es preciso hacer residir lo absoluto en Dios, a saber: las verdades matemáticas en un *modus* de Dios, el proceder absoluto de la mente en una "visión en Dios".

8.4.3. La filosofía de la fe: Pascal

Blaise Plascal (1623-1662) es autor de trabajos matemáticos y físico-matemáticos. Sus *Provinciales,* serie de panfletos en relación con la disputa del jansenismo y el papel de los jesuitas en ella, son a la vez una obra maestra del escribir bien y una espléndida denuncia del juego sucio. Los textos más propiamente filosóficos de Pascal son fragmentos no publicados por él y que se han recogido bajo el título general de *Pensées* («Pensamientos»).

A aquello de lo que hemos dicho que filosóficamente comienza en Descartes (llámese ello la modernidad o comoquiera que se lo llame) Pascal pertenece tan decididamente como Descartes. Por otra parte, Pascal tiene en común con Descartes el que, aunque de maneras radicalmente distintas en uno y otro, el ámbito de la certeza, de lo claro y distinto, aparece en ambos como un ámbito, esto es, como algo en cierta manera circunscrito. En Descartes ello era el que de todos modos, y aun a costa de incoherencias, se mantenía la noción de algo así como "otra" realidad; ahora bien, Descartes buscaba una especie de arreglo escolar o doctrinal del problema de esa alteridad; Pascal no busca tal cosa, sino que acepta la incerteza radical.

La matemática sigue siendo ese proceder seguro, cierto, que era para Descartes; es la única certeza de que somos capaces: "lo que sobrepasa la geometría nos sobrepasa a nosotros" (Ce qui passe la géométrie nous surpasse). Pero el ideal de certeza que la matemática nos presenta no tiene una validez absoluta; es la única certeza, pero no *lo* único de la existencia humana; y, si no es lo único, esto quiere decir que es algo a lo que puede concederse, dentro de esa existencia, uno u otro valor; y esto quiere decir que la decisión, el criterio, está más allá, más en el fondo del ser humano; el núcleo del ser humano ("el corazón", dice Pascal) es algo más fundamental que la matemática; la Razón (la matemática) está subordinada a algo más profundo.

El hecho mismo de que los postulados absolutos de la matemática (como que el espacio tenga precisamente tres dimensiones) son "sentidos" sin que puedan ser demostrados responde, según Pascal, a que la matemática es algo fundado, no el fundamento. Pero la capacidad de "sentir" con el "corazón", a la que Pascal llama "esprit de finesse" (en contraposición al "esprit de géométrie»), tiene su campo propio en cierto tipo de problemas que la matemática ni siquiera roza.

En efecto, por lo que se refiere al problema esencial del hombre, el de decidir acerca de su propia existencia (digamos: el problema ético), la matemática no tiene nada que decir. La matemática es como un instrumento que puede servir igual a esto que a aquello.

Pues bien, si, del ámbito "absolutamente cierto" de la matemática, pasamos a ese otro ámbito en el que se decide acerca del valor de la matemática misma, porque se decide pura y simplemente acerca de la propia existencia, entonces aquella seguridad cartesiana se trueca en la más radical incertidumbre, y la consecuencia lógica se ve substituida por la más flagrante contradicción; el hombre busca necesariamente algo que precisamente jamás encuentra; quiere en el fondo aquello que en realidad no quiere; hay el derecho, pero lo único que hay es el poder; en

una sola fórmula: el hombre no puede nunca ser efectivamente aquello que siempre puede ser. Y aquí encuentra su lugar la doctrina agustiniana de la Gracia: de acuerdo en que el pecado original es una contradicción, pero no es sino la contradicción que el hombre mismo es: puede y no puede, quiere y no quiere; ese dogma es incomprensible, pero la naturaleza humana sin él es aún más incomprensible; incomprensible no al nivel de la matemática (que no tiene aquí nada que decir ni que comprender), sino al del "corazón", es decir: imposible de conducir, de decidir, de vivir. El hombre no tiene otro remedio que *apostar* por la fe, una apuesta en la que, al menos, no hay nada que perder, porque ¿qué puede perder el hombre, si, como hemos visto, nada tiene, nada es seguro para él?

Incluso con su "lógica del corazón", Pascal sigue siendo en cierto modo cartesiano, porque todo en él arranca del análisis de la mente; sólo que en la mente descubre algo más profundo que la Razón, más profundo que la matemática. Y es cartesiano también en las limitaciones de su cartesianismo, a saber: en la distinción entre la verdad del proceder absolutamente cierto de la mente y la verdad a secas; el rodeo que Descartes da a través de un Dios presuntamente demostrable por la Razón, lo da Pascal a través del "corazón" y de la fe; pero, si el rodeo de Descartes salvaba discutiblemente la certeza, el de Pascal la condena: la última palabra, sin la fe, es el *escepticismo,* la convicción de la incertidumbre absoluta; los escépticos antiguos tenían razón, según Pascal, porque antes del Cristianismo no se podia estar cierto de nada.

9

Racionalismo y empirismo

9.1. Spinoza

Benito Spinoza (1632-1677), de familia judía procedente de la península ibérica, nació en Amsterdam. Fue expulsado de la comunidad judía por su doctrina. Trabajó como óptico.

Obras (por orden cronológico de composición, no de publicación):

Breve tratado de Dios, del hombre y de su felicidad, obra, al parecer, muy temprana, pero no encontrada (en traducción holandesa) hasta el siglo XIX.

Tractatus de intellectus emmendatione («Tratado de la reforma del entendimiento»), publicado póstumamente y no acabado.

Tractatus theologico-politicus, publicado anónimamente en 1670.

Renati Cartesii Principia philosophiae. Cogitata metaphysica («Los "Principios de la filosofía" de Descartes. Pensamientos metafísicos»), el único escrito de Spinoza publicado con su nombre durante su vida (en 1663). La primera parte del título corresponde a una especie de sumario de los «Principios» de Descartes; la segunda corresponde a un apéndice en el que Spinoza expone sus propios puntos de vista.

Ethica ordine geometrico demonstrata («Etica demostrada según el orden geométrico»), publicada póstumamente. Lo de "ordine geometrico" se refiere a que el contenido está expuesto de un modo semejante a como se hace en geometría: primero presenta "definiciones", luego "axiomas", y a partir de ambas cosas demuestra deductivamente "proposiciones". La «Etica» es la obra más amplia (y, globalmente considerada, la más importante) de Spinoza.

El punto de partida del *Tractatus de intellectus emmendatione*, y de la filosofía de Spinoza en general, es que la verdad del pensamiento no consiste en la adecuación a una cosa exterior al pensamiento, sino que reside en el pensamiento mismo. En el pensamiento mismo, y con arreglo a su misma naturaleza y no a ninguna otra cosa, distinguimos entre lo verdadero y lo falso. Por lo tanto, el tema de una teoría de la verdad (= de una filosofía) no es "las cosas", sino el entendimiento mismo, el proceder mismo de la mente, en el cual se da lo verdadero como verdadero y lo falso como falso.

Para explicar la doctrina de Spinoza vamos a partir de la noción de *presencia* como *producirse* (lo que en Grecia era *phýsis*), pero, puesto que estamos dentro de la filosofía moderna, este "producirse" ha de consistir en el proceder de la mente misma. Algo *es* cuando su producirse tiene lugar en el proceder de la mente, y precisamente en el proceder absoluto, del que no cabe dudar, por lo tanto en aquel proceder que no depende en su constitución de ningún hecho contingente, o sea: en el proceder *puro* de la mente según sus propias leyes, en el *entendimiento.* Y aquí tenemos de nuevo la diferencia entre lo matemático y lo empírico: lo matemático *se produce* (se construye, se genera) en el entendimiento mismo; decimos "se produce" en el sentido en que una circunferencia se produce por el movimiento de un segmento manteniendo fijo uno de sus extremos, o una esfera por el movimiento de un semicírculo manteniendo fijo el diámetro.

Aristóteles había entendido el *eîdos* como *morphé,* el aspecto como establecerse en un aspecto, el ser como llegar a ser. Spinoza, dentro de su ámbito, también entiende el ser como producirse, llegar a ser, la determinación como génesis. Para Spinoza, la "definición" de una figura no consiste en unas características que la distingan estáticamente de toda otra (como: circunferencia es una línea cuyos puntos están todos a una misma distancia de otro dado), sino en la construcción —la génesis— de la figura (p. ej.: la circunferencia se produce por el movimiento de un segmento manteniendo fijo uno de sus extremos). Lo verdadero, para Spinoza, es presente en el entendimiento en el sentido de que es construido —de que *se produce* en el entendimiento; no es simplemente "percibido", sino *concebido;* su presencia no es simplemente *perceptio,* sino *conceptus.* Observemos:

1. Lo así definido *es,* porque la definición misma contiene su *ser,* su aparecer, su darse efectivamente. En una definición que se limitase a dar unas características suficientemente distintivas (es decir: en lo que, para Spinoza, *no* es la definición propiamente dicha) quedaría sin decidir la cuestión de si hay realmente (= de si puede construirse en la mente) algún objeto que reúna esas características, que satisfaga esa definición. En cambio, la definición en sentido spinoziano lleva en sí misma la garantía de la realidad efectiva del objeto, porque no es sino la génesis del objeto mismo.

2. El "concepto" *(conceptus)* de que habla Spinoza no es (como es el "concepto" escolástico) una representación universal. La doctrina escolástica del "conocimiento universal" es en definitiva *empirista,* porque en ella lo "universal" son rasgos de contenido empírico, tomados de la experiencia y válidos precisamente para una multitud de objetos empí-

ricos; Spinoza (como también Descartes) diría, de acuerdo con el nominalismo, que de esta manera lo único que se obtiene es un conocimiento más vago y difuso de lo concreto mismo. Lo empírico, según Descartes y Spinoza, no *es* absolutamente, pero no por ser concreto, sino por ser empírico. También una circunferencia (*esta* o *aquella* circunferencia) es algo concreto, aunque no en la experiencia. El verdadero conocimiento, en Descartes y Spinoza, no "se eleva" por encima de lo concreto a determinaciones universales, sino que construye en la mente (matemáticamente) lo concreto mismo.

Continuamos ahora la iniciada comparación con Aristóteles. En Spinoza se trata de un "llegar a ser" racional puro, no "físico". Lo que pertenece al "llegar a ser" de algo se llamaba en Aristóteles "causa"; este es el papel que desempeña en Spinoza el punto (y la ley de su movimiento) en el llegar a ser de la línea, la línea (y la ley de su movimiento) en el llegar a ser de la superficie, etc. Esta será, por lo tanto, la idea spinoziana de *causa.* La Escolástica hubiera distinguido entre "el fundamento *(ratio)* de que algo sea" y "el fundamento *(ratio)* por el cual conocemos que (o cómo) algo es", entre *ratio essendi* y *ratio cognoscendi;* para Spinoza no hay tal distinción: la supuesta *ratio essendi* sería simplemente la causa física empíricamente constatada, y ¿cómo puede la experiencia darnos que una cosa es *causa* de otra?; lo único que nos da la experiencia es que un "hecho" se produce *de hecho* a continuación de otro "hecho", pero no nos da ninguna conexión necesaria entre ambos, sólo —quizá— una sucesión que se ha repetido muchas veces; en cambio, la construcción en la mente es la necesidad misma del ser de la cosa.

El *orden causal,* en Spinoza, es, pues, el orden de la construcción en la mente misma. Este orden es el orden "de las ideas", el proceder de la mente, pero es al mismo tiempo el orden de las cosas, porque lo que aparece y se construye en ese orden es lo verdadero, y su verdad consiste en que aparece y se construye en ese orden. Así pues, un mismo orden es a la vez el orden de las ideas y el orden de las cosas: *Ordo et connexio idearum idem est ac ordo et connexio rerum* ("el orden y la conexión de las ideas es lo mismo que el orden y la conexión de las cosas").

Recordemos la actitud vacilante de Descartes por lo que se refiere a la noción de "causa". Dentro del "método" parece no haber otra "causalidad" que la deducción racional-matemática. Luego, en las "pruebas de la existencia de Dios", Descartes se pregunta por la causa de que algo exista, en términos bastante indeterminados, pero que hacen pensar en la "causa eficiente" medieval. Cuando llega a plantear la cuestión de la "causa" de Dios mismo, la vacilación salta a la vista incluso en la fórmula: "la propia inmensidad de la naturaleza de Dios es la causa o

la razón de que no tenga necesidad de ninguna causa" (cf. 8.3.5) Desde el punto de vista medieval, lo que cabe decir es que Dios no tiene causa. Desde el punto de vista spinoziano, si se admite que la propia noción de Dios envuelve la existencia necesaria (argumento ontológico), hay que admitir que Dios es *causa sui* ("causa de sí mismo"), porque es de la propia idea de Dios de donde *se sigue* necesariamente su existencia. «Por causa de sí entiendo –dice Spinoza– aquello cuya esencia envuelve la existencia, o sea: aquello cuya naturaleza no puede concebirse sino como existente».

Hemos visto que en Spinoza el "ser" es un "llegar a ser", un movimiento, pero que este movimiento (que en Aristóteles era la *phýsis)* en Spinoza no es sino el *proceder absoluto de la mente*. El movimiento de un punto según cierta ley, que da lugar a cierta línea, la cual es así matemáticamente definida (es decir: *presente*), no tiene nada que ver con el movimiento físico de algo material. El "movimiento" matemático no tiene un orden de sucesión fijo de las posiciones (la línea es la misma si empezamos a "trazarla" por A que si empezamos por B o por C, y sigamos por donde sigamos), no hay antes y después dentro de ese movimiento; y el movimiento que engendra la línea no sólo no tiene un antes y un después dentro de sí, sino que tampoco tiene localización alguna en el tiempo, es —por así decir— una "verdad eterna", *siempre* es así. El conocimiento verdadero, el conocimiento matemático, es un conocimiento de las cosas *sub specie aeterni* ("bajo la forma de lo eterno", es decir: conocimiento de lo ente en cuanto eterno, atemporal); el tiempo pertenece sólo a la experiencia, no al conocimiento verdadero.

Continuando con la transposición de conceptos de procedencia aristotélica a clave racionalista, veamos ahora qué pasa con el concepto de *substancia*. En Aristóteles, la *ousía* era aquello cuyo ser no *supone* el ser de otra cosa, aquello que no requiere sujeto (= su-puesto). Como en Spinoza el ser es construcción en la mente *(conceptus)*, Spinoza define la substancia así:

«Por substancia entiendo aquello que es en sí y *se concibe por sí;* esto es: aquello *cuyo concepto no necesita del concepto de otra cosa, a partir del cual deba formarse.»* (Subrayamos nosotros, no Spinoza; "concepto" es, naturalmente, el *conceptus* de Spinoza, no la "representación universal").

La substancia no es conocida de otro modo que por su(s) "atributo(s)"; «Por atributo entiendo –dice Spinoza– aquello que el entendimiento percibe de la substancia como constitutivo de su esencia». La noción spinoziana de atributo corresponde lejanamente a la noción aristotélica de "lo que *se dice de* un sujeto" (distinto de: "lo que *es en* un su-

jeto"). En cambio: «Por *modo* entiendo –continúa Spinoza– las afecciones de la substancia, o sea: aquello que *es en* otra cosa, *por la cual también es concebido»* (Subrayamos nosotros).

Pasamos ahora a considerar las dos pretendidas substancias (creadas) de Descartes: la *res cogitans* y la *res extensa.*

Es cierto que pensamiento y extensión son dos "algo" conocidos y que no se construyen el uno a partir del otro; tampoco se limitan el uno al otro. Lo que Descartes demostraba perfectamente es que extensión y pensamiento son dos contenidos (o dos tipos de contenido) de conocimiento irreductibles el uno al otro; por lo tanto, son, al menos, dos *atributos* en el sentido de Spinoza; pero ¿se sigue de ahí que sean cada uno atributo de una substancia distinta? Spinoza ya ha dicho que "el orden y la conexión de las ideas" y "el orden y la conexión de las cosas" son *lo mismo;* es un solo orden y conexión; sólo que el ámbito infinito de este orden y conexión tiene como dos caras, se deja reconocer de dos maneras que no se pueden reducir a una: por un lado se trata del orden y conexión de las ideas (= del proceso de la mente), por otro lado se trata del orden y conexión de puntos, líneas, figuras (= de lo corpóreo, matemáticamente entendido); por un lado *cogitatio* (interioridad), por otro *extensio* (exterioridad); *lo mismo* no se deja conocer de una sola manera, por una sola determinación, esto es: no tiene un solo *atributo.* Pensamiento y extensión tampoco son *partes* de "lo mismo", porque no limitan lo uno con lo otro, sino que: cada cuerpo sólo limita con otro cuerpo, y la extensión misma no está limitada; cada pensamiento sólo limita con otro pensamiento, y el pensamiento mismo no está limitado.

La substancia es única. Lo que "se concibe por sí" y "cuyo concepto no necesita del concepto de otra cosa, a partir del cual debe formarse" es solamente la *necesidad* misma del proceder absoluto de la mente (que es a la vez la necesidad misma del ser de las cosas), en la cual y por la cual "se concibe" todo cuanto se concibe (= "es" todo cuanto es). Ya sabemos que en esta necesidad consiste ahora el *ser;* en virtud de las consideraciones que preceden, Spinoza hace también de ella *lo* ente, *la* substancia, y, por lo tanto, Dios.

Propiamente, los "atributos" no deben entenderse como *determinación* de la substancia, porque *la* substancia es *todo,* y, por lo tanto, no puede ser delimitada, determinada. *Omnis determinatio est negatio,* y a la substancia no puede aplicársele negación alguna. Lo mismo que, si decimos que la substancia es extensa (porque la extensión es uno de sus atributos), no negamos que sea pensante, y, si decimos que es pensante, no negamos que sea extensa, asimismo, al afirmar de la substancia extensión y pensamiento y nada más, no decimos que no le pertenezca

nada más. Por el contrario, la imposibilidad de admitir para la substancia cualquier negación (y, por lo tanto, cualquier "nada más") nos exige admitir que la substancia, de la que nosotros sólo conocemos dos atributos, tiene que poseer infinitos atributos, tiene que ser "absolutamente infinita", es decir: "constituida por una infinidad de atributos, cada uno de los cuales expresa una esencia eterna e infinita".

Dios (= la substancia) es "causa" de todo, ya que todo se explica por el orden necesario (matemático), que es a la vez el orden de las ideas y el orden de las cosas, y este orden es Dios mismo. Pero, entonces, Dios no es causa "trascendente", sino *inmanente*. Al orden necesario, en el que es todo cuanto es, le llama Spinoza "la naturaleza" (*natura*, la palabra griega seria *phýsis*); la substancia es *Deus sive natura* ("Dios o sea: la naturaleza").

Nos ocuparemos ahora de los "modos". "Modo" es, como ya hemos visto, aquello que "es en otra cosa, mediante la cual también es concebido". La "otra cosa" es en último término la substancia, pero, dado que ésta no es percibida sino en la percepción de uno u otro de sus atributos, todo modo lo será de uno de los atributos. Además, un modo puede acompañar de manera constante al atributo, y entonces hablamos de "modo infinito", o ser una configuración particular, en cuyo caso decimos "modo finito"; y un modo infinito puede a su vez ser "inmediato" o "mediato" según que su concepción a partir del atributo haya de pasar o no por la de algún otro modo. Sin entrar aquí en las dificultades, tanto de concepto como hermenéuticas, que entraña el dar nombres a los modos infinitos de uno y otro atributo, diremos, por una parte, que modo "infinito" "inmediato" del atributo extensión es el "movimiento-y-reposo" *(motus et quies)*, y, por otra parte, que modos finitos son, del atributo extensión, cualquier cuerpo y, del atributo pensamiento, cualquier idea. Partiendo de esta base, y apoyándose en la identidad de *ordo et connexio idearum* con *ordo et connexio rerum*, Spinoza entiende la cuestión de la relación de "alma" y "cuerpo" asumiendo que el "alma" es la idea cuya *res* o correspondiente *ideatum* es el cuerpo; alma y cuerpo se diferencian de —respectivamente— cualquier idea y cualquier cosa corpórea por lo mismo en ambos casos, sólo que expresado una vez en el atributo pensamiento y la otra en el atributo extensión, a saber: la complejidad y el alcance virtualmente ilimitados (aunque siempre limitados): en esa idea que es mi alma está implicada cualquier posible idea mía, y tampoco hay un límite definitivo en cuanto a hasta dónde puede llegar ese particular operar corpóreo que es mi cuerpo.

Puesto que el ser de todo consiste en la necesidad absoluta de un proceso matemático, todo lo que es es absolutamente necesario; la no-

ción de lo solamente posible procede de que no tenemos un conocimiento total del orden necesario. Si pudiésemos (que no podemos) conocer el orden total de la naturaleza, lo encontraríamos todo tan necesario como lo que la matemática nos enseña. ¿No hay, pues, libertad? Más bien ocurre lo siguiente:

La cuestión de la libertad es la cuestión de la espontaneidad de la mente (en oposición a la receptividad), de que la mente *actúe*, no *padezca*. Ahora bien, la mente actúa cuando lo presente en ella está presente clara y distintamente (o, como dice Spinoza, "adecuadamente", entendiendo por conocimiento "adecuado" aquel en el que la génesis de lo conocido —a partir de Dios mismo— está presente), porque entonces lo presente no es dado pura y simplemente, sino que es construido en el propio proceder absoluto de la mente; en cambio, la mente padece cuando sus percepciones no son claras y distintas, y entonces, puesto que padece, decimos que tiene *pasiones;* por lo tanto, el querer determinado por las pasiones (= determinado receptivamente) no es libre. Una mente que hubiese reducido todo lo oscuro y confuso (= receptivo, empírico) a claro y distinto (= matemático) sería plenamente espontánea, habría dominado todo lo receptivo (al haberlo reducido a claro y distinto, esto es: a no receptivo); ciertamente no tendría nada que "elegir", porque todo estaría matemáticamente determinado; pero esa determinación sería la espontaneidad, la libertad; conocer la necesidad absoluta como necesidad absoluta es lo mismo que quererla absolutamente.

Falta saber si, con esto, algo nos autoriza realmente a emplear términos pertenecientes al ámbito de la "voluntad", o si más bien estamos haciendo uso de un lenguaje "metafórico". La cuestión se plantea con tanta más agudeza por cuanto Spinoza se ha ocupado de borrar del mapa toda consideración de "causas finales"; para Spinoza no hay nada de que las cosas acontezcan con vista a y en virtud de un fin. Pero, si Spinoza excluye la consideración banal y puramente óntica de "causas finales", lo hace para dejar en pie otra noción de una "tendencia", la cual, habida cuenta de la transposición que hemos venido haciendo de conceptos aristotélicos a —como dijimos— clave racionalista, corresponde con exactitud a la noción aristotélica del *ser* como *télos:*

Según Aristóteles toda "tendencia" consiste en que el *ser* mismo de cada cosa es llegar a ser, y precisamente llegar a ese mismo ser, en que el *eîdos* es *télos;* por eso el ser no es simplemente tener una determinación, un "límite" o "fin", sino que es "tenerse en el fin" *(entelékheia).* A esto corresponde en Spinoza (donde el llegar-a-ser no es "físico", sino que es la construcción en el proceder absoluto de la mente) la noción de que el ser de toda cosa es "esfuerzo" *(conatus)* por mantenerse en

ese ser; algo es una cosa, en vez de una delimitación arbitraria, en la medida en que es algo que pugna por mantenerse; tal esfuerzo no consiste sino en la racionalidad de la cosa, esto es, en su pertenencia a la Razón, si por "Razón" entendemos el proceder absoluto de la génesis lógico-matemática. La Razón misma puede ser llamada "tendencia", porque es movimiento con arreglo a una necesidad interna, y "voluntad", porque es imposición de un curso y de un resultado; que el ser de cada cosa es *conatus* quiere decir que cada cosa es en cuanto que se afirma como lo que es y quiere ser así con todas las consecuencias, que sólo hay cosa en cuanto hay el *conatus* de ser lo que se es. Todo ese afirmar y querer no consiste sino en la necesariedad de la Razón, esto es, en Dios; y el hombre, como ser racional (esto es, como aquel ente cuyo ser consiste en el ser mismo, según vimos al tratar de la filosofía griega, pero ahora traducido a nociones racionalistas), cuando efectivamente quiere, esto es, cuando actúa, cuando es libre, quiere ese mismo querer, es decir, esa necesariedad; la libertad es *amor Dei intellectualis*.

Quizá debamos terminar la exposición dejando planteada una pregunta que sin duda debe tener una respuesta acorde con el pensamiento de Spinoza; si el alma y el cuerpo son, como dijimos, dos modos de presencia de lo mismo, ¿cuál es la figura en términos de cuerpo de eso que Spinoza describe como la pura espontaneidad de la mente, la libertad absoluta identificada a la vez con el conocimiento plenamente adecuado y con la necesariedad absoluta?

9.2. Leibniz

Gottfried Wilhelm Leibniz (Leipzig 1646 - Hannover 1716) fue durante casi toda su vida adulta servidor de uno u otro príncipe alemán. Quienes, desde la buena conciencia característica de nuestro tiempo, tratan esto como si fuese una opción personal por el servilismo, deberían explicar con detalle qué otras situaciones más "libres" estaban al alcance de Leibniz habida cuenta de la situación de Alemania (distinta de la de Inglaterra, Holanda e incluso Francia) en aquel momento. En todo caso, los servicios que a Leibniz se le pagaban no consistían en filosofar, ni de una ni de otra manera, sino en cosas que iban desde averiguar la historia de la casa reinante, pasando por recados diplomáticos diversos, hasta arreglar matrimonios principescos. Quienes vivían en países más "libres" (por ejemplo Newton y sus colaboradores) no tuvieron empacho en servirse del hecho de que las dependencias feudales de Leibniz (en especial cuando el príncipe elector de Hannover pasó a ser rey de Inglaterra) le impidiesen contestar con la debida fuerza a los ataques de ellos.

La lengua nativa de Leibniz, el alemán, no era aceptada ni estaba desarrollada como lengua de la ciencia o de la filosofía. Aunque Leibniz mismo luchó contra esta situación, la mayor parte, con mucho, de su obra, está en latín o francés. El latín era la lengua de los sabios y los eruditos, mientras que el francés lo era de las cortes y de la sociedad relativamente culta. En general, aunque no necesariamente en todos los casos, Leibniz se expresa con mayor precisión en latín que en francés.

La masa de los escritos de Leibniz es inmensa. Y publicó poco. La «Teodicea» (en francés), que él mismo califica de exposición "popular", es el único libro publicado por el Leibniz maduro. Los «Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano», también en francés, estaban destinados en principo a ser publicados, pero Leibniz renunció a ello y no se publicaron hasta 1765. Algunos trabajos breves fueron publicados en revistas (las revistas científicas son un invento de la época). Pero la mayor parte con mucho es una masa ingente de papeles, cuyo estado de publicación, incluso actualmente y aun habiéndose adelantado mucho en las últimas décadas, está lejos de ser completo.

El muy deficiente conocimento de la obra de Leibniz en el siglo largo que sigue a su muerte facilitó que se constituyese el cliché que encontramos a veces mencionado como "Leibniz-Wolff", en el que se asocia a

Leibniz con la construcción escolar realizada por Christian Wolff (1679-1754); históricamente y hermenéuticamente este cliché es falso.

9.2.1. *Verdad, ser y "calculus"*

Al comienzo de nuestra exposición de Descartes indicamos que la cuestión filosófica (la misma cuestión que en Grecia, pero en una reinterpretación que es definitoria para la modernidad) es ahora definible como la cuestión de en qué consiste en general la legitimidad del enunciado. En Leibniz este modo de planteamiento se produce expresamente: la cuestión es *natura veritatis in universum,* "la naturaleza de la verdad en general", esto es, en qué consiste en general el que una verdad sea verdad, y, que por "verdad" se entiende ahí el enunciado válido, además de corresponder en general al uso de las palabras por Leibniz, está confirmado por el hecho de que tras *natura veritatis in universum* Leibniz añade: *seu connexio inter terminos enuntiationis,* "es decir, la conexión entre los términos de la enunciación". Veremos que *la misma* cuestión que se formula como la de en qué consiste la validez del enunciado tiene también otra formulación, ni anterior ni posterior a esta, sino estrictamente equivalente a ella. Pero antes digamos, ateniéndonos a la fórmula hasta ahora explicitada, que un inicio de respuesta a la pregunta (más exactamente: un encaminamiento de la pregunta misma) consiste en decir que toda verdad lo es porque se la puede "reducir" "en virtud de las definiciones o mediante el análisis de las nociones" a un cierto tipo de verdad que de entrada llamamos "identidad" o "verdad idéntica" y que simbolizamos con la expresión "A es A". Que esto es sólo un encaminamiento de la pregunta, y no una respuesta, quiere decir que ahora la cuestión es: cómo hay que entender el mencionado "reducir", qué son exactamente las "definiciones" y "nociones" de que se habla, qué es "resolución" y cuál es el sentido de "A es A" en este contexto. Por ejemplo: si supusiésemos que una "noción" es una mera suma (no estructurada) de notas, cuya mención expresa sería la "definición", entonces la "resolución" propiamente no sería nada (pues sería mencionar por separado lo que, en cuanto meramente yuxtapuesto, jamás habría estado junto), entonces, consecuentemente, el "A" de "A es A" sería cualquier suma de notas y el enunciado verdadero sería lo que Kant llama "juicio analítico"; no es esto lo que dice Leibniz, aunque se le ha atribuido. En otras palabras: si a los "términos de la enunciación" los llamamos "sujeto" y "predicado" , la dirección dada por Leibniz a la cuestión puede expresarse diciendo *praedicatum inest subiecto,* el predi-

cado "está en" el sujeto, o el sujeto "contiene" (intensionalmente) el predicado, y entonces la cuestión pasa a ser la de en qué consiste ese "estar en" o ese "contener", el cual precisamente *no* consiste en que el predicado sea una nota o subconjunto de notas incluido en el conjunto —suma no estructurada— de notas que sería el sujeto.

Empecemos el desarrollo de la cuestión por lo concerniente al sentido de "A es A". Para que lo precedente valga, "A" no puede ser cualquier término gramaticalmente aceptable en la fórmula; ha de ser algo que pueda en general ser sujeto de una proposición, esto es, algo tal que pueda en efecto decirse *A est,* o sea, no —por ejemplo— un triángulo con dos ángulos rectos ni un decaedro regular; habrá de ser un *ens* (algo que *est*), una *res,* un *possibile,* digamos un construible[2]. Nótese que la inconstruibilidad del decaedro regular o del triángulo con dos ángulos rectos *no* se encuentran en la mera suma de notas; nos encontramos, pues, con que, en el sentido en que hay que entender "A es A" para que se entienda la argumentación de Leibniz, ni siquiera "A es A" es un "juicio analítico" kantiano, puesto que "A es A" afirma la construibilidad de A. Es cierto que Leibniz no asume la distinción entre juicios analíticos y sintéticos, pero ello no, como se ha dicho a veces, porque para él todos los juicios sean analiticos, sino por lo contrario, esto es, porque todos (incluido "A es A") son sintéticos. Es igualmente cierto que Leibniz expresa la construibilidad de algo diciendo que ello "no envuelve contradicción", pero por "contradicción" entiende no la inclusión y exclusión de una misma nota en una mera suma (no estructurada) de notas, sino la presencia de indicaciones de construcción contrapuestas dentro de una misma regla de construcción (el triángulo con dos ángulos rectos o el decaedro regular es "contradictorio" en el sentido de Leibniz, no así en el de Kant).

Lo que hemos llamado un construible es un contenido *de iure* de la mente, aun cuando no sea un contenido *de facto.* Leibniz expresa esto algunas veces llamando *idea* a aquello que —por así decir— está (a saber: "en la mente" o "en el alma") aun cuando de hecho no esté, frente a lo cual *conceptus* o *notio* sería lo que sólo está si efectivamente está.

[2] La noción de "existencia" no desempeña todavía papel alguno y no lo desempeñará mientras no sea introducida expresamente. *Ens* es aquello que *est,* o sea, aquello que tiene una constitución, aquello a lo que convienen unos predicados y no otros. Eso mismo es una *res* o un *reale.* Y la *realitas,* puesto que es, por la propia formación de la palabra, aquello por lo que una *res* o un *reale* es *res* o *reale,* es la constitución misma o conjunto de rasgos, la cual se llama también *possibilitas,* porque una *res* es un construible, o sea, un *possibile.*

De acuerdo con esto, la idea es el objeto del conocimiento, mientras que el concepto o la noción es el conocimiento que se tiene de la idea. El carácter de la idea como tal es la presencia *de iure,* el *ius,* la legitimidad, la capacidad de ser en general sujeto de enunciados válidos, esto es, el ser aquello de lo que se dice legítimamente que *est,* el carácter de *ens,* el *esse.* Se investiga el carácter de la idea como tal, o sea, el *esse,* cuando se investiga cómo *sería* aquel conocimiento que fuese la plena transparencia de la idea. En otras palabras: se investiga la idea cuando se investiga cómo es *de iure* la noción. Algo de este tipo de investigación había hecho ya Descartes cuando, en efecto, de las notas de la percepción cierta ("claridad" y "distinción") había hecho en cierta manera características de la idea (la idea es aquello que de suyo puede —y a lo cual le corresponde— ser percibido clara y distintamente, y la obscuridad y/o confusión pertenece a la percepción que tenemos de la idea, no a la idea misma). Pero Descartes había pervertido el planteamiento al admitir que la claridad y la distinción, y por lo tanto la presencia de la idea misma, sean algo fáctico, fácticamente constatado, cosa que Descartes hace cada vez que dice «Tenemos la idea de...» y «Percibimos clara y distintamente como perteciente a la idea de... el ...» tomando lo así expresado como una situación de hecho; tal modo de proceder salta especialmente a la vista en lugares como aquel en el que Descartes asume como una constatación de hecho la de que "tenemos la idea de" Dios (esto es, de un ser necesario, de un ser infinito en todos los aspectos). Este modo de reconocer una idea por parte de Descartes significa que Descartes, aunque también está hablando de la *quaestio iuris,* la remite a una cierta *quaestio facti,* con lo que no es extraño que Descartes sea también el punto de partida del empirismo. Leibniz no acepta que una idea pueda ser fácticamente constatada; el ser de la idea (el cual es, al menos por el momento, todo lo que entendemos por *esse*) es *ius,* no *factum,* y, por lo tanto, ninguna constatación lo garantiza; cualquier representación que de hecho tenemos, incluso si es algo con lo cual pragmáticamente nos entendemos sin problemas, puede en principio corresponder a una "falsa idea" (entiéndase: pseudoidea), esto es, no referirse a nada porque su presunto referente "envolvería contradicción". Se plantea, pues, la cuestión de definir un modo de reconocimiento de ideas, esto es, de validación de nociones, que no sea la constatación fáctica. Leibniz esboza por de pronto los siguientes pasos:

Digamos que una noción es "clara" (en contraposición a "obscura") cuando es suficiente para que lo percibido se distinga de cualquier otra cosa, o sea, cuando es suficiente para que reconozcamos la cosa cada vez que volvamos a encontrarla. Una percepción o noción clara es ade-

más "distinta" (en oposición a "confusa") si lo que la hace clara es además enunciable, es decir, si podemos descomponerlo en elementos o "notas" (*notae*) o "condiciones" (*requisita*); en tal caso, podemos ya dar una definición, si bien sólo "definición nominal", lo cual significa aquí aquel tipo de definición que no nos garantiza que haya cosa (*res*, o sea, *ens, possibile*), porque la legitimidad de la noción se remite a la de los elementos o notas o condiciones, los cuales no han sido a su vez validados. El paso siguiente es, pues, que sobre las notas o condiciones se ejerza el mismo proceder, y así sucesivamente, con lo cual nos acercamos a la "definición real", que sí garantizaría que hay *res* y lo garantizaría porque expresaría el conocimiento "adecuado", es decir, aquel que consistiría en llevar hasta el final la deconstrucción de la noción y efectuar desde el inicio la reconstrucción de ella, pero ¿qué son este "final" y este "inicio" de —respectivamente— la deconstrucción y la reconstrucción?; Leibniz habla de nociones (o de ideas) absolutamente primitivas, pero lo hace diciendo que no puede poner ningún ejemplo seguro de tal cosa, sino a lo sumo decir que ciertas nociones se acercan a ello más que otras, esto es, tanto las nociones absolutamente primitivas como el conocimiento absolutamente adecuado son sólo un referente ideal, de hecho llegamos a (y partimos de) nociones que "tenemos por" primitivas a los efectos de la cuestión de la que en cada caso nos ocupamos. La importancia de esta última matización estriba en que, si el conocimiento adecuado y consiguientemente las nociones absolutamente primeras tuviesen el estatuto de algo a lo que efectivamente se llega, entonces Leibniz no habría evitado la entrega a la facticidad que, como vimos, reprocha a Descartes, sino que simplemente la habría aplazado, a saber, en dirección a la facticidad de las nociones absolutamente primitivas; por el contrario, al excluir esta última facticidad, y con ella la del propio conocimiento absolutamente adecuado, lo que Leibniz nos dice es que no puede tratarse de validar en términos absolutos noción alguna, sino sólo y únicamente de en qué consiste en general el proceso de validación.

Siempre que hay el proceso de deconstrucción-reconstrucción del que acabamos de hablar, esto es, en todos los casos de nociones compuestas conocidas con algún grado de distinción, hay pasos que "siguen" unos a otros, cada noción ha de ser "guardada" para ser empleada en un paso posterior a aquel en el que ha sido obtenida y hay, pues, algo así como "memoria"; ello no tiene por qué tener connotación alguna psicológica ni de tiempo físico; en todo caso, las nociones han de ser fijadas y conservadas a lo largo del proceso, o sea, han de estar presentes incluso sin ser actualmente efectuadas como conocimientos, y esto, según Leibniz, sólo puede ocurrir por el hecho de que se establece un sig-

no (*signum, character*). Y los signos no son convención arbitraria; la apariencia de que lo sean deriva de que comparamos un signo aislado con la cosa que significa y entonces encontramos que la conexión entre ambos es, en efecto, arbitrariamente establecida, pero es que en esas condiciones (un signo aislado y una cosa aislada) sencillamente no hay signo, porque el signo sólo lo es en un sistema. El que haya signo requiere de ciertas condiciones cuyo cumplimiento o incumplimiento no es en modo alguno mera convención; requiere, concretamente, que haya alguna relación o relaciones definidas en el conjunto de las cosas a designar y alguna relación o relaciones definidas en el conjunto de los signos de manera tal que cierta relación se dé entre los signos si y sólo si se da entre las correspondientes cosas; en otras palabras: ha de haber un isomorfismo, ha de haber una estructura común; puede ser una estructura más o menos rica o pobre, el isomorfismo puede extenderse a más o a menos relaciones, pero ha de haber alguno; si no, es imposible que haya designación o significación. Esto mismo explica también el que pueda hablarse de un sistema de signos más o menos perfecto que otro; es más perfecto aquel cuyo isomorfismo con el mismo conjunto de cosas a designar abarca las mismas relaciones más otras. En todo caso, la perfección de cualquier sistema de signos que de hecho empleemos es limitada, esto es, se trata de un isomorfismo limitado, y esto explica el que pueda formarse lo que hemos llamado "falsas ideas" o pseudoideas; ocurre, en esos casos, que el sistema de signos permite formar determinado presunto signo sin que haya cosa (*res, possible,* construible) designada por él, y eso ocurre porque el isomorfismo no alcanza a aquellas relaciones que hacen imposible la presunta cosa designada; así, por ejemplo, podemos decir "decaedro regular", mientras que algún otro sistema de signos (que al menos en este aspecto seria más perfecto) contendría restricciones que impedirían formar expresión correspondiente a esa, para la cual, en efecto, no hay cosa.

Así, pues, es la siempre limitada perfección de los sistemas de signos lo que hace que se formen pseudoideas, o, dicho de otra manera, la lucha contra la formación de pseudoideas se riñe precisamente en el establecimiento de sistemas de signos. Ahora bien, Leibniz piensa que la formación de pseudoideas y la posición de enunciados falsos son lo mismo, como también la posición de enunciados verdaderos es lo mismo que la de verdaderas ideas. Resulta fácil de entender que la verdad (o falsedad) del enunciado "Algún A es B" (el cual, si se tiene en cuenta que Leibniz toma las nociones intensionalmente, no puede significar que "existe" un A que es B, sino que algún *posible* A es B, o sea, que A y B no son incompatibles) es lo mismo que la validez (o invalidez) de la

noción AB, y de manera parecida en algunos otros tipos de proposiciones tal como aparecen en el lenguaje ordinario semiformalizado; pues bien, Leibniz considera que es así por principio y en los dos sentidos para cualesquiera proposiciones y nociones, o sea, que, dada cualquier proposición, hay una noción que es válida (noción de un *possibile*) si y sólo si la proposición en cuestión es verdadera, y, dada cualquier noción, hay una proposición que es verdadera si y sólo si la noción en cuestión es válida (esto es: noción de un *possibile*); el que en la lengua que empleamos tal cual está, u ocasionalmente semiformalizada, haya o no una palabra para designar la noción correspondiente a cierta proposición es problema de la lengua que empleamos, no de la naturaleza de proposiciones y nociones; podemos, pues, adoptar un procedimiento general de expresión para aquella proposición que es verdadera si y sólo si la noción A representa un *possibile* (sea, por ejemplo, *A est A* o *A est* o *A est ens* o *A est res* o *A est verum* o *A est possibile* —que todas estas expresiones son sinónimas y significan precisamente lo que estamos pretendiendo se sigue claramente de todo lo expuesto hasta aquí acerca de Leibniz), e igualmente podemos establecer un procedimiento general (Leibniz ensaya varios, desde la substantivación de la proposición en infinitivo hasta el convenio de escribir una línea horizontal sobre la fórmula de la proposición) para designar aquella noción que representa un *possibile* si y sólo si cierta proposición es verdadera. Todo esto, a saber, la identificación de verdad de enunciados en general con validez ("posibilidad") de nociones en general, requiere, por lo que se refiere a su fundamento y papel en el sistema de Leibniz, aclaraciones que a continuación hacemos.

En primer lugar, dicha identificación tenía que producirse desde el momento en que supimos que la validez de la noción se cumple en el proceso de deconstrucción-reconstrucción del que nos hemos ocupado más arriba y que es en ese mismo proceso y en ninguna otra parte (en virtud del citado *praedicatum inest subiecto* o reductibilidad de todas las proposiciones verdaderas a identidad) donde tienen lugar todas y cada una de las proposiciones verdaderas que tengan como sujeto la noción en cuestión; en otras palabras: es exactamente lo mismo el *esse* que pronunciamos cuando decimos simplemente *A est* para significar que A es una noción válida (o sea, representa un *possibile*, una verdadera idea) y el *esse* que pronunciamos para decir *A est B*, *A est C*, etc.; en ambos casos se trata de ni más ni menos que el proceso de deconstrucción-reconstrucción (*resolutio-compositio*). Dijimos al comienzo de este apartado que la cuestión de en qué consiste en general la verdad de un enunciado se podría formular también de otro modo; vemos ahora, en efec-

to, que la cuestión de la verdad o validez de proposiciones y la de la validez de nociones (de que una noción represente un *possibile*, esto es, remita a una verdadera idea) son la misma cuestión.

En segundo lugar, tras haber expuesto que es la siempre sólo relativa (limitada) perfección de los sistemas de signos que empleamos lo que conduce a la formación de pseudoideas y que es, por lo tanto, en el establecimiento del sistema de signos donde se riñe la batalla contra las pseudoideas, acabamos ahora de encontrar que la cuestión entre verdadera idea y pseudoidea es lo mismo que la cuestión entre proposición verdadera y proposición falsa, pues a la verdad o falsedad de un enunciado corresponde siempre la validez o invalidez de una noción y viceversa; así, pues, si el que se formen o no pseudoideas se juega en el establecimiento del sistema de signos, es también en el establecimiento del sistema de signos donde se juega el que haya o no proposiciones falsas, o sea, es ahí, en el establecimiento del sistema de signos, donde tiene lugar en general el acierto o el error; un sistema de signos perfecto no permitiría proposiciones falsas, las haría sintácticamente inviables. Lo que ocurre es que un sistema de signos perfecto no es ningún fáctico sistema de signos. Tratemos a continuación de profundizar algo en esto.

Un sistema de signos o "característica" (*characteristica*, de *character*, que significa "grafema" y, por lo tanto, también "signo"), en cuanto es algo fáctico, es siempre de uso limitado al tratamiento de ciertas cuestiones en cierto campo de objetos. Un sistema tal tiene una sintaxis y una semántica; el que tenga ambas cosas (y precisamente como distintas la una de la otra) es solidario de que sea un sistema de uso circunscrito, pues la semántica es siempre una remisión de expresiones del sistema a expresiones de fuera del sistema; no podría haber una semántica si no hubiese un "fuera". Veamos lo mismo desde otro punto de vista: el sistema de signos fáctico reposa siempre en un isomorfismo limitado entre el conjunto de los signos y el de las cosas a designar; el que el isomorfismo sea limitado se corresponde con que el sistema sea válido sólo para el tratamiento de determinadas cuestiones en determinado campo de objetos; un sistema que valiese siempre y para todo habría de expresar todas las relaciones; el isomorfismo habría de ser entonces total, pero un isomorfismo total (esto es: que se extienda a todas las relaciones que pudieran definirse) ya no es isomorfismo, es identidad, el conjunto de los signos ya no sería sino el conjunto de las cosas, con lo cual de nuevo llegamos por otra vía a que no habría "fuera" ni habría semántica. Expresemos ahora la distinción entre sintaxis y semántica, tal como la hemos señalado en el sistema fáctico, con las palabras siguientes: un cierto *calculus* (propiamente "juego", sistema de reglas que permite formar

ciertas figuras como combinaciones de otras figuras) resulta además ser válido para "expresar" lo que ocurre a ciertos respectos en cierto campo de objetos. Asumamos a continuación que el sistema fuese ya no de validez circunscrita, sino válido para todas las cuestiones y que, por lo tanto, el isomorfismo hubiese de abarcar todas las relaciones; ese *calculus,* el *calculus universalis,* según lo que acabamos de decir, ya no sería distinto del ser mismo de las cosas; en cuanto *calculus universalis,* el *calculus* es sencillamente el modo en que Leibniz entiende el ser.

9.2.2. Substancia posible y "mundo posible"

Volvamos sobre el proceso de deconstrucción-reconstrucción en el cual, según se expuso en el apartado precedente, tienen lugar tanto la validez de nociones como la verdad de enunciados. Hemos mencionado un "hasta dónde" de la deconstrucción o "desde dónde" de la reconstrucción, o sea, un punto final ideal en el sentido "hacia arriba" *(aná).* Las mismas razones tenemos para pensar, también con el carácter de referente ideal, un final del proceso de composición o construcción, un punto final del proceso "hacia abajo" *(katá).* Sería aquel constructo al que ya no se pueda añadir nada, y esto de que "no se pueda" sólo puede querer decir que cualquier adición entraría en "contradicción" (en el sentido leibniziano expuesto en 9.2.1) con lo que ya hay; sería, pues, el constructo cerrado. A ese constructo llama Leibniz *notio completa.* De momento y sólo como expediente expositivo nuestro, llamaremos un "concreto" a la cosa (*ens, res* en el sentido ya expuesto) de la que hay *de iure* una *notio completa;* así, por ejemplo, *no* son "concretos" los entes matemáticos, pero ¿qué podemos decir por ahora de cómo sería un concreto? Por de pronto, siendo su noción un constructo al que no quepa añadir nada, el concreto habrá de ser aquello a lo que nada pueda advenirle ni acaecerle, aquello en cuya determinación propia está dicho todo de una vez por todas (cuya determinación propia tiene, pues, el carácter de *determinatio omnimoda:* determinación en todos los aspectos y respectos); por lo mismo, no puede haber dos concretos "iguales", pues habrían de distinguirse entonces por algo extrínseco, "añadido" a la determinación propia, y nada se añade a la determinación propia de un concreto.

Por otra parte, de lo dicho se sigue también que todo *ens* o *res* que no sea un concreto será un momento del proceso de construcción de nociones de concretos; por lo tanto, el concreto es el *ens* o la *res* por así decir "en sentido fuerte". Lo que estamos llamando "un concreto" es lo

que en sentido leibnizianamente estricto se llama una *substantia* y lo que en lo sucesivo, mientras tratemos la Leibniz, llamaremos una "substancia".

De lo que acabamos de exponer se sigue que una substancia no puede ser "parte" de algo ni sumarse o yuxtaponerse con algo (por ejemplo: con otras substancias), pues, si le ocurriese algo de eso, tendría determinaciones extrínsecas, añadidas a su determinación propia, lo cual está excluido por la noción de substancia. Así, pues, la determinación propia de una substancia no tiene un "fuera". Sin embargo, esto no excluye la pluralidad de substancias; sólo excluye la pluralidad yuxtapositiva. La determinación propia de cada subtancia es, en efecto, toda determinación, es la determinación de todo, pero aun así subsiste un modo de entender una pluralidad de substancias, a saber, no como partes que se suman, sino como diferentes "perspectivas" o "puntos de vista" sobre el mismo "todo", cada uno de los cuales abarca el "todo", pero de diferente manera. Este modo de entender mantiene el irrenunciable principio de que la determinación propia de la substancia es la determinación de todo, y entonces ha de considerarse también lo siguiente: la determinación de la substancia posible F es la determinación de todo, y la de la substancia posible G es igualmente la determinación de todo; pues bien ¿son F y G, cada una en su determinación propia, tales que el "todo" mencionado en primer lugar sea el mismo que el mencionado en segundo lugar?; en caso de respuesta afirmativa decimos que F y G son *compossibilia* ("composibles"); en el caso contrario decimos que son incomposibles. La relación de composibilidad entre substancias, que es reflexiva, simétrica y transitiva, divide el conjunto infinito de las substancias posibles en clases definidas por el hecho de que las substancias pertenecientes a la misma clase son composibles entre sí y las que pertenecen a clases distintas son entre sí incomposibles. Cada una de estas clases es lo que Leibniz llama un "mundo posible". Escribiremos "mundo-posible" para hacer notar que la expresión es un término indivisible, esto es, que *no* se está diciendo que algo, a saber, un "mundo", sea él mismo un posible; posibles son las substancias y lo que entra como momento en el proceso (infinito) de construcción de la noción de alguna substancia posible; no el "mundo".

9.2.3. Contingencia y existencia

La definición de "incomposibilidad" define presuponiendo que se trata de substancias posibles; así, pues, dos substancias incomposibles son por definición ambas posibles. Por otra parte, es igualmente claro que

entre substancias incomposibles se establece una especie de exclusión recíproca. ¿De qué se excluyen recíprocamente las substancias incomposibles, ya que, por definición, no puede ser de la posibilidad? Eso de lo que se excluyen recíprocamente tiene que ser algo distinto de la posibilidad; lo llamaremos "existencia", sin que esta elección de nombre signifique por el momento otra cosa que constatar el hallazgo del lugar sistemático para la noción de existencia, no todavía la noción misma, por la cual precisamente preguntamos.

De dos substancias incomposibles, si existe una, no existe la otra, pero en ningún caso puede decirse que esta otra *no pueda* existir, pues de la propia definición de "incomposibilidad" se sigue que ambas son posibles; ahora bien, para que una exista, tiene que no existir la otra; luego, puesto que ambas son posibles, es preciso que también ambas puedan no existir, esto es, que incluso aquella de las dos que existe *pudiese no* existir. Así, pues, existencia es siempre existir-pudiendo-no-existir, es "contingencia". Verdades contingentes son las que afirman existencia o no existencia de algo. Lo contingente es lo existencial.

Podemos formular lo que acabamos de decir también así: sólo uno de los "mundos-posibles" (cf. 9.2.2) es aquel tal que las substancias que pertenecen a él existen (nótese que no decimos que "existe" un "mundo", por lo mismo que en 9.2.2 hemos rehusado decir que es "posible" un "mundo"). Habremos alcanzado una noción de la existencia cuando hayamos conseguido decir en qué consiste ese carácter señalado de uno y sólo uno (y/o de las substancias pertenecientes a uno y sólo uno) de los mundos-posibles. Empecemos por algunas consideraciones acerca de las verdades contingentes.

Sabemos desde el comienzo de nuestro tratamiento de Leibniz que la reductibilidad de las verdades a identidad (o sea: *praedicatum inest subiecto* en el sentido de Leibniz) ha da valer para *todas* las verdades, porque es sencillamente lo que quiere decir el que algo sea verdad, es "la naturaleza de la verdad en general". Efectuar la reducción a identidad, o sea, explicitar el *inesse*, en el caso de una determinada verdad, se llama "dar cuenta" *(rationem reddere)* de esa verdad. Cuando esto no se puede *de facto* llevar a cabo, porque el número de pasos sería infinito, al menos se pueden obtener consecuencias de la exigencia que *de iure* se mantiene, esto es, del "principio de que ha de poderse dar cuenta" (*principium reddendae rationis*); así, pues, el *principium reddendae rationis*, siendo cierto acerca de toda verdad, es de aplicación en sí mismo en aquellas verdades de las cuales *no* se produce *de facto* el *rationem reddere*; en las otras lo que se hace no es emplear el principio de que "ha de poderse" dar cuenta, sino que es sencillamente dar cuenta.

En principio, "verdades en las que la reducción a identidad comportaría infinitos pasos" no equivale sin más a "verdades contingentes". Si asumimos que la expresión "Julio César" menciona una substancia y a la proposición que establece el paso del Rubicón por Julio César no le atribuimos valor existencial (esto es: si limitamos su sentido a que es inseparable de Julio César el paso del Rubicón), entonces esa proposición es de suyo una verdad necesaria (no contingente); ahora bien, ese sentido que acabamos de atribuirle, sólo tiene lugar en el *calculus universalis;* en nuestro discurrir, esto es, en el discurrir *de facto,* precisamente porque el número de pasos sería infinito, la verdad en cuestión sólo puede tener lugar empíricamente, y esto quiere decir que sólo puede tener lugar con sentido existencial, pues lo que llamamos facticidad empírica o percepción empírica no es sino la presencia confusa de aquello —a saber, la existencia— de lo cual precisamente estamos buscando una noción distinta, más exactamente: la percepción confusa de la existencia de algo a su vez confusamente percibido. Queda así matizado en qué sentido puede decirse que toda verdad para cuya resolución se requeriría un número infinito de pasos es una verdad contingente. Lo recíproco, que la resolución de una verdad contingente requeriría en todo caso un número infinito de pasos, no sólo es cierto, sino que debe ser ampliado con la relevante anotación de que la resolución de una verdad contingente pasa necesariamente (y sólo ella pasa) por el momento de la opción entre mundos-posibles; ese momento, único que constituye contingencia, es precisamente el momento de la existencialidad, pues ya hemos dicho que tendremos una noción de la existencia cuando sepamos qué es lo que distingue a las substancias de uno y sólo uno de los mundos-posibles.

Eso que distingue o señala a las substancias de uno y sólo uno de los mundos-posibles no puede a su vez ser alguna nota o rasgo que esas substancias tengan y las otras no. En efecto, el tener unas notas o rasgos constitutivos es, como decíamos en 9.2.1, lo que hace de algo una *res,* un *ens,* un *possibile,* o sea, es la *possibilitas* o *realitas;* si la existencia fuese una nota o rasgo, entonces formaría parte de la *realitas* o *possibilitas* o, si se prefiere decirlo así, sería ella misma *realitas* o *possibilitas,* y entonces, dado que es la substancia con toda su *realitas* o *possibilitas* lo que existe o no, sería la cosa-existente (la substancia incluyendo ya la existencia) lo que existiría o no, lo cual es absurdo.

Puesto que la existencia no es ella misma una nota que diferencie a unas substancias de otras, será preciso que o bien la existencia pertenezca a toda substancia posible por el hecho de serlo o bien no pertenezca de suyo a ninguna substancia posible. Esto último no es aceptable por-

que significaría excluir por principio que se pueda "dar razón" de que algo exista. Habrá, pues, que admitir el primer término de la alternativa: que la existencia pertenezca a toda substancia posible por el hecho de serlo; ¿significa esto que toda substancia posible existe?; más exactamente, significa sólo que será de la no-existencia de las substancias posibles no existentes, no de la existencia de las existentes, de lo que habrá que "dar razón", o sea, que toda substancia posible existirá salvo que haya una "razón" de que no exista. Esta situación es lo que Leibniz resume en la fórmula *Omne possibile exigit existere,* "toda cosa posible, por el hecho de serlo, se determina a existir", es decir, todo posible existe salvo que haya una razón de que no exista. La consistencia de este punto de vista depende de que encontremos una razón de que no todo posible exista. Y hay en efecto una razón tal; es la incomposibilidad, de la que ya hemos hablado; substancias incomposibles entre sí se excluyen recíprocamente de la existencia, no de la posibilidad. Ahora bien, si es la incomposibilidad la razón de que algunas substancias posibles no existan, entonces solamente no existirán aquellas substancias cuya no existencia sea efectivamente explicada por esa razón, o sea, el mínimo de substancias requerido para que entre las demás no haya relaciones de incomposibilidad; existirán, pues, el máximo de substancias tolerado por la condición de que entre ellas no haya incomposibilidad; en otras palabras: existen las cosas pertenecientes a aquel de los mundos-posibles en el que más cosas hay. Existente es, pues, aquello que es composible con más cosas que cualquier incomposible con ello. Dicho todavía de otra manera: podemos entender que *possibile,* o sea, *ens,* o sea, *res* o *reale,* es un predicado susceptible de grados, asumiendo que es "más posible" (es decir: "más ente", etc.) aquello que es composible con más cosas, y entonces decimos que existente es lo *maxime ens,* lo que está en el más alto grado de ser o de posibilidad.

Al final de 9.2.1 habíamos llegado a que el *esse* es *calculus universalis;* en el *calculus* consiste el *esse* de todo *ens.* Ahora hemos llegado hasta ver cómo del *calculus,* o sea, del *esse,* forma parte el existir, a saber, en cuanto que el *esse* es, por parte de cada *ens,* una cierta pretensión de existir y en el *calculus,* o sea, en el *esse,* se decide qué existe y qué no.

9.2.4. Substancia y autoconciencia

En un momento clave del razonamiento expuesto en el apartado anterior para llegar hasta la noción de existencia, se excluyó cierta hipótesis alegando que ella impediría que pudiese alguna vez darse razón de

que algo exista; ello significa que todo el razonamiento depende del supuesto de que algo existe; no se trata ahora de discutir este supuesto, sino de precisar sus exactos términos: ¿suponemos sólo que existe algo en general sin saber qué?, ¿estamos ciertos de la existencia de alguna determinada cosa? La respuesta que opera en el discurrir de Leibniz es que estamos ciertos de la existencia de algo determinado que, sin embargo, no es un ente determinado en el sentido de una delimitación de contenido material que deje fuera lo demás, sino algo que es todo, si bien sólo desde un cierto punto de vista. La certeza existencial básica es la de mí mismo, y esa certeza, en efecto no es la de la existencia de alguna o algunas cosas con exclusión de las demás, pues precisamente *todas* las cosas de las que puedo preguntar si existen o no son *cogitata* míos, están implicadas en mi propia autoconciencia ("yo pienso" es siempre "yo pienso A", "yo pienso B", etc.), y mi existencia es la de ellas en cuanto tales *cogitata.*

La vertiente del razonamiento de Leibniz a la que acabamos de hacer referencia se relaciona a la vez con lo siguiente: el intento de definir la existencia es (y de hecho ha sido en el razonamiento que seguimos en el apartado precedente) el intento de señalar uno de los mundos-posibles; un mundo-posible queda señalado si se señala una substancia, pues hemos visto que la determinación propia de una substancia es determinación de todo, pero ¿cómo podemos señalar una substancia, si se ha visto que no poseemos nunca una *notio completa*?; Leibniz piensa que hay un caso y sólo uno en el que, aun sin poseer la *notio completa,* sabemos de la cosa lo bastante para poder decir que se trata de una substancia, pues sabemos que es uno, indivisible, que no es suma alguna, y a la vez que es todo, que nada queda fuera, si bien es un determinado punto de vista o perspectiva de y sobre todo, tal como hemos descrito acerca de la substancia en 9.2.2; eso soy yo mismo. Así, pues, la otra manera de señalar un mundo-posible y, con ello, definir la existencia es decir que existen aquellas cosas que tienen "concurso conmigo".

Yo mismo soy, pues, lo único en lo que la noción de substancia, la noción ontológica fundamental de Leibniz, adquiere por así decir carácter fenomenológico. De aquí que Leibniz declare expresamente que las nociones ontológico-fundamentales, las nociones de "ser", "substancia", "identidad", etc. se dan en y sólo en y a una con la autoconciencia. Y de ahí también que Leibniz piense toda substancia que no sea yo mismo como una especie de yo despotenciado (o, eventualmente, potenciado).

Consiguientemente, frente a la *res cogitans* y la *res extensa* cartesianas, la tendencia de Leibniz es: intentar mostrar la *res extensa* como reductible, es decir, como manera de entender las cosas inherente a un de-

terminado (limitado) nivel de distinción del conocimiento, nivel que quizá no podemos superar *de facto,* pero cuya superabilidad podemos mostrar, por lo tanto en ningún modo como substancia, y, en cambio, tratar de depurar el concepto de la *res cogitans* de modo que pueda convertirse en concepto ontológico-fundamental. Nos ocuparemos sucesivamente de uno y otro aspecto de la cuestión.

9.2.5. *Extensión, fenómeno, espacio y tiempo*

La anunciada mostración de la reductibilidad de la extensión (mostración de reductibilidad, que no reducción) puede expresarse también así: la extensión es "fenómeno", lo cual no quiere decir "falsa cosa", sino la cosa tal como es percibida en un nivel de conocimiento que no es el último, pero que es uno en el cual tenemos alguna razón para detenernos; tal razón es que ese nivel, llamado mecánico, es aquel en el que estamos instalados; más allá de él no tenemos saber, sino sólo un cierto saber de cómo *sería* el saber más allá de ese nivel (cf. 9.2.1 a propósito del sentido de este saber esencialmente no fáctico).

Descartes había establecido (cf. 8.2.1) un modo de expresar lo geométrico que operaba algebraicamente en vez de hacerlo "geométricamente" (en el sentido tradicional). Desde el punto de vista de Leibniz lo que con ello Descartes habría hecho sería una "característica" o "cálculo" o sistema de signos válido para ciertos fines, constituido por un isomorfismo referente sólo a ciertas relaciones, etc. (cf. 9.2.1); la pretensión cartesiana era ciertamente otra; era la de estar expresando la naturaleza misma de la cosa, a saber, la extensión como naturaleza última, constituida por la identidad entre magnitud en general, magnitud espacial y número. Demostrando que ese modo de cálculo no es mejor a todos los efectos y que, por lo tanto, es en efecto solamente un cálculo determinado y limitado, lo que Leibniz pretende en el fondo demostrar es que la extensión (la identidad entre magnitud en general, magnitud espacial y número) no tiene ese carácter de naturaleza última que Descartes le atribuía. El fondo de la cuestión está en que la curva, que para Descartes era la suma de los infinitos puntos que cumplen la condición expresada por la ecuación, no es para Leibniz suma alguna, sino una ley de construcción, y los puntos no se suman, sino que están unos con otros en determinadas relaciones de posición, esto es, forman sistemas. La brecha en la identificación cartesiana de la magnitud, la magnitud espacial y el número es abierta por Leibniz en dos frentes; por una parte demostrando, con el hallazgo de un cálculo geométrico sin cantidades

(el *analysis situs*), que lo espacial no en todos los aspectos se expresa de la mejor manera mediante cantidades; por otra parte, en cierto modo recíproca de la anterior, demostrando que a la cantidad no le es esencial ni siquiera la posibilidad de una interpretación en términos de extensión; esto es el cálculo infinitesimal, del cual diremos algo a continuación.

Sea A un punto fijo en una curva y sean x e y respectivamente la abscisa y la ordenada de ese punto. Las coordenadas de otro punto cualquiera de la misma curva, llamémosle B y supongámoslo móvil, serán respectivamente $x + \Delta x$ e $y + \Delta y$. Hay un cociente $\Delta y/\Delta x$, que es una determinada función del ángulo que la recta secante a la curva en A y B forma con el eje de abscisas. En el momento en que B coincida con A, tanto Δx como Δy, en cuanto extensiones, son nulos, de modo que, para una interpretación extensional de la cantidad, no podria haber en ese momento $\Delta y/\Delta x$; y, sin embargo, lo hay, pues la recta secante a la curva en A y B es en ese momento la tangente en A, la cual forma con el eje de abscisas un ángulo determinado, de modo que la antes mencionada función de ese ángulo tiene, también en ese momento, un valor determinado. Así, pues, incluso en el momento en el que Δy e Δx no tienen extensión, siguen siendo verdaderas cantidades o verdaderos números, ya que, por de pronto, hay entre ellos un cociente determinado. Las cantidades o los números no necesitan, pues, ser extensión. Esos Δx e Δy que en términos de extensión son nulos y que, sin embargo, son verdaderas cantidades o verdaderos números, se designan como dx y dy respectivamente. Leibniz encuentra las bases de un modo de cálculo que permite, dada la ecuación de la curva, encontrar una ecuación que nos da dy/dx como función de x. De esta manera la ecuación de la curva adquiere un significado enteramente distinto del que tenía cartesianamente; si, por ejemplo, es s la distancia recorrida por un móvil al cabo de un tiempo t, cartesianamente (cf. 8.3.3) sólo podíamos entender la velocidad como el cociente entre un Δs extenso y un Δt extenso, lo cual conducía a la paradoja de que "en cada instante" no habría velocidad, o sea, no habría movimiento, pues sólo considerando instantes distintos hay incrementos extensos; leibnizianamente, por el contrario, la velocidad es algo que hay precisamente en el instante y se define como ds/dt, cociente que tiene en cada instante un valor determinado; por otra parte, no sólo se puede, dada la ecuación de una curva, obtener dy/dx como función de x, sino que, a la inversa, se puede, dado dy/dx como función de x, digamos $dy/dx = f(x)$, por lo tanto $dy = f(x) \cdot dx$, obtener a partir de aquí una fórmula que nos da el incremento extenso de y entre dos valores cualesquiera de x, es decir, es posible calcular la extensión (el incremento extenso) a partir de lo extensionalmente nulo (del diferencial).

El cálculo infinitesimal no "supera" la extensión; es precisamente un procedimiento para tratar la extensión; no trabaja con elemento alguno positivamente inextenso, sino más bien con la anulación de la extensión misma. Lo que sí ocurre es que el procedimiento más potente para tratar de la extensión, a saber, el cálculo infinitesimal, resulta ser de tal naturaleza que nos permite ilustrar lo siguiente: si bien no tenemos acceso a modo alguno de conocimiento transmecánico, transextensional, sin embargo nuestro propio conocimiento de lo mecánico, de lo extenso, lleva en sí la marca de su condición de punto de vista reductible de suyo, en cuanto que apunta a, aunque no ejecuta, la disolución de la extensión.

La extensión es "fenómeno"; esto quiere decir: no es en modo alguno *una parte* de lo ente, fuera de la cual hubiese otros entes, sino que es lo ente mismo, todo lo ente, sólo que percibido en un determinado (limitado) nivel de distinción del conocimiento. Esta concepción fundamenta también la vigorosa afirmación de la autonomía del orden mecánico; no ha lugar a explicar nada de o en dicho orden mediante la aducción de presuntas causas extramecánicas, porque lo mecánico (lo extensional) no tiene un "fuera", no es una parte; asumido el nivel mecánico de conocimiento, todo está en ese nivel. Por otra parte, si bien no trascendemos el nivel mecánico-extensional de conocimiento, el tratamiento de las cosas en ese mismo nivel comporta exigencias que resultan ser expresión del postulado de que lo presente en ese nivel es *lo mismo* que, de manera ya no mecánico-extensional, *sería* conocido en aquel conocimiento enteramente adecuado que no es jamás un hecho; hemos observado ya esto, en este mismo apartado, a propósito del tratamiento matemático de la extensión, en particular con referencia al cálculo infinitesimal; lo veremos a continuación a propósito de la física.

El postulado que acabamos de mencionar (que el fenómeno es lo mismo que, ya no en el modo del fenómeno, se mostr*aría* en el conocimiento plenamente adecuado) puede expresarse también así: que el fenómeno es lo mismo que la substancia. Ahora bien, la substancia, como dijimos, es la *determinatio omnimoda*: todo está determinado en una sola determinación, que es la determinación única y propia de la (de cualquier) substancia (cf. 9.2.2, 9.2.4); por lo tanto, el tratamiento del fenómeno, el discurrir mecánico-extensional, estará constituido por la doble suposición de que todo es exhaustivamente interdependiente, todo está determinado en una sola determinación, y de que no conocemos esa determinación en sí misma, de modo que hemos de tratar de reconocer las dependencias por vía empírica, pero habiendo asumido (como postulado inherente al propio conocimiento fenoménico) que siempre las hay; y esto es ni más ni menos que el principio de causalidad física. Tal

principio, que resulta así ser a la vez e idénticamente una consecuencia de que el fenómeno haya de ser lo mismo que la substancia y un postulado sin el cual no podría haber conocimiento fenoménico, exige, pues, que quepa en principio constatar empíricamente dependencias entre estados; y esto sólo ocurre si se postula que entre el estado precedente y el siguiente alguna magnitud permanece constante; llamamos por el momento *vis* a la magnitud que permanece constante. La *vis* no tiene por qué tener una misma expresión algebraica para cualesquiera situaciones y modos en los que pueda darse, pero es interesante cierta discusión leibniziana acerca de cómo se expresa algebraicamente la *vis* en el caso de que la misma esté íntegramente traducida en movimiento espacial (extensional) de masas; el argumento se basa en que la *vis*, por definición, habrá de ser la misma siempre que se trate de explicar el mismo efecto (entendiendo por el mismo efecto al menos aquellos efectos que sean superponibles sin resto) y en que, también por definición, la *vis* necesaria para dar a un cuerpo cierto estado (por ejemplo: para levantarlo) es la misma que se "libera" cuando el cuerpo torna a la situación de partida; partiendo de estas dos premisas, Leibniz demuestra que la expresión de la *vis* traducida íntegramente en velocidad de una masa es el producto de la masa por el cuadrado de la velocidad.

Precisamente en los tiempos de Leibniz la física matemática había alcanzado una primera plasmación global, que será la "clásica", en la obra de Newton. La crítica de Leibniz a la física newtoniana es una crítica desde el espíritu mismo de la física matemática, esto es, Leibniz critica a Newton porque éste no asume de modo enteramente consecuente el punto de vista físico-matemático. Veamos en qué sentido.

La física newtoniana reclama una causa (esto es: da por empíricamente constatada una "fuerza") allí donde hay cambio del estado de movimiento de un cuerpo, entendiendo por cambio del estado de movimiento precisamente el apartamiento respecto a lo rectilíneo-uniforme; esto es: por definición, no se considera conservación del movimiento la constancia de una ley, sino sólo la de una cantidad, y, de todas las posibles leyes matemáticas de movimiento, una y sólo una, la linea recta y la cantidad constante como velocidad, es entendida como permanencia del movimiento. Que esto va contra el sentido de la física matemática misma (pues el privilegio absoluto de una determinada figura matemática no puede basarse en criterio alguno que fuese a su vez susceptible de alguna expresión matemática) se ve especialmente bien si se contemplan las consecuencias que la posición newtoniana tiene en relación con el principio de relatividad del movimiento (cf. 8.2), principio que, en la física de Newton, sólo puede mantenerse en la opción entre sistemas de

referencia que estén uno con respecto a otro en movimiento uniforme-rectilíneo, pues, en cualquier otro caso, de la adopción de uno u otro sistema de referencia puede depender el que se constate un cambio en el estado de movimiento, lo cual newtonianamente no debería ser relativo, pues de ello depende el que se haya de buscar una "causa". De hecho es esta imposibilidad de asumir consecuentemente el principio de relatividad del movimiento lo que en definitiva lleva a Newton a aceptar que de suyo hay, aunque no quepa utilizarlo en el establecimiento de hechos físicos, un sistema de referencia absoluto, a saber, un "espacio absoluto". Lo esencial de la crítica de Leibniz a este concepto desarrolla en diversos argumentos la imposibilidad, ya expuesta por nosotros en 8.2, de conciliar la admisión de un punto de referencia absoluto con el sentido de la física matemática. Debemos destacar que Leibniz es muy consecuente cuando critica juntos, como miembros inseparables de una misma postura, el espacio absoluto y la gravitación; en efecto, la gravitación es la "fuerza" que se establece para "explicar" un "cambio" del estado de movimiento allí donde en verdad no hay cambio, sino la permanencia de un estado de movimiento (de una ley de movimiento) distinto de la línea recta y/o la cantidad constante como velocidad.

La identificación de lo extensional con lo fenoménico, y de la reductibilidad *de iure* (que nunca reducción *de facto*) con la extensionalidad y la fenomenicidad, ha quedado lo bastante ilustrada para que debamos ya preguntarnos directamente qué carácter hay, por una parte, en lo que designamos con la palabra "extensión" y, por otra parte, en lo que designamos con la palabra "fenómeno" que remita de lo uno a lo otro. Frente a la substancia, en la que una sola determinación es la determinación de todo, el fenómeno es la yuxtaposición, el "y", el "lo uno al lado de y fuera de lo otro". Es el que el conocimiento *de facto* sea siempre imperfecto lo que hace que no conozcamos todo en una única determinación, sino esto *y* aquello *y* lo de más allá. Pues bien, el espacio y el tiempo son precisamente el "y" propio del fenómeno, no sólo en el sentido de que son la forma de la yuxtaposición o del "y" en general, sino también en el de que es el carácter no substancial, yuxtapositivo, fenoménico del conocimiento *de facto* lo que hace posible considerar por separado determinadas relaciones de las cosas y así constatar, por ejemplo, que las relaciones de distancia y posición de cierto cuerpo con relación a otros en cierto momento coinciden enteramente con las que en otro momento tiene otro cuerpo y expresar esto diciendo que ambos cuerpos tienen en momentos distintos el mismo "lugar", con lo cual definimos algo, un "lugar" e incluso un "momento", que no es ello mismo ningún *reale,* pero mencionando lo cual expresamos ciertos *realia,* pues

es verdad (aunque verdad expresada y conocida sólo en el nivel fenoménico, yuxtapositivo, espaciotemporal) que tal cuerpo en tal momento tiene precisamente las relaciones de distancia y posición que tiene y no cualesquiera otras, etc.

9.2.6. "Perceptio" y "appetitus"

De *lo mismo* que en el conocimiento *de facto,* con un grado limitado de distinción, conocemos en el modo de la extensión, la yuxtaposición, el "y", el fenómeno, la espaciotemporalidad, de eso mismo no tenemos, ciertamente, otro conocimiento más perfecto, pero podemos decir algunas cosas acerca de en qué modo ello *sería* en presencia absolutamente adecuada, esto es, en aquel conocimiento que ya no sería conocimiento, sino el ser mismo; no tenemos un saber más perfecto que el mecánico-extensional, pero sí un meta-saber de cómo sería ese saber máximamente perfecto, y, puesto que la presencia plenamente adecuada no es sino el ser de las cosas, el mencionado meta-saber, que no se refiere a un saber que pudiera ser fáctico, ya no es "teoría del conocimiento", sino ontología. De acuerdo con todo lo dicho hasta aquí, así como la forma del saber fáctico es la espaciotemporalidad, de modo que el fenómeno es la extensión, en cambio el modo en el que Leibniz piensa la substancia es el de una especie de depuración de la *res cogitans* hasta hacerla capaz de devenir concepto ontológico-fundamental. En donde hasta aquí hemos dicho leibnizianamente "substancia", Leibniz dice también, aunque sólo desde algo más tarde, "mónada".

El que el fenómeno fuese fenómeno de la substancia, es decir, lo mismo que la substancia sólo que en percepción con un grado limitado de distinción, se expresaba, según 9.2.5, en el principio de causalidad fenoménica y, lo que es lo mismo, en el concepto que allí designamos con la palabra *vis.* Así, pues, la *vis* entonces citada es expresión secundaria de la substancia, por lo que no es extraño que Leibniz asuma la misma palabra, *vis,* especificada cuando haga falta como *vis primitiva,* para designar la substancia misma. La palabra latina *vis* significa fuerza en el sentido de empuje y, no en otra acepción, sino formando parte del mismo significado, la virtud íntima o la naturaleza propia y profunda de la cosa. Como manera de designar el concepto ontológico-fundamental, *vis* constituye en efecto, tal como habíamos anunciado, una depuración del concepto de la *res cogitans,* cosa que se aclarará más si mencionamos una pareja de términos vinculada a la noción de la substancia o de la mónada como *vis.*

El contenido o determinación de la substancia es todo, sólo que presente, en el caso de cada substancia, en una determinada perspectiva, o desde un determinado punto de vista. La substancia es, pues, unidad en la que se reúne todo; y esta es, por cierto, la única manera en que puede haber pluralidad, pues no hay varios si no están de alguna manera juntos, e, inversamente, no hay unidad si no es recogiendo alguna pluralidad. Este aspecto de la substancia, presencia de todo en unidad, es llamado por Leibniz *perceptio,* palabra que significa coger o abarcar a través, de un lado a otro. Ahora bien, el que el contenido de la mónada sea todo en unidad, esto es, no una suma, sino unidad que de antemano recoge todo, es posible porque esa unidad, esto es, la *perceptio* misma, está a la vez de algún modo más allá de todo, esto es, en cada caso más allá de su mismo contenido, y este estar-más-allá es lo que Leibniz designa con la palabra *appetitus.*

9.3. El empirismo

Hablando de Descartes, vimos que la cuestión filosófica aparecía como la cuestión de en qué consiste la validez del enunciado. Posteriormente (9.2.1) vimos cómo, si bien a todo el planteamiento le es inherente (ya en Descartes) la distinción de la cuestión de en qué consiste la validez *(quaestio iuris)* frente a la cuestión de cómo tiene lugar de hecho la representación *(quaestio facti),* a la vez la crítica leibniziana pone de manifiesto cómo en la concepción que Descartes tiene de la *quaestio iuris* hay un elemento de facticidad. Se trata de la *quaestio iuris,* no se trata de psicología; lo que ocurre es que en el tratamiento de la *quaestio iuris* hay (ya en Descartes) un elemento irreductiblemente fáctico. Este recordatorio puede ayudarnos a entender el sentido de la filosofía del "empirismo" inglés de los siglos XVII-XVIII. Incluso aquí se trata de en qué consiste la validez, se trata de la *quaestio iuris;* lo que ocurre es que se busca una definición y un desarrollo de esta cuestión por la vía del examen fenomenológico de cierta facticidad.

9.3.1. Locke

John Locke (1623-1703). Su obra fundamental es el *Essay concerning human understanding* («Ensayo sobre el entendimiento humano»).

Cree Locke que la tarea del filósofo es, antes de ponerse a discutir cuestiones físicas o metafísicas, investigar acerca del entendimiento mismo, con el fin de determinar cómo, en qué ámbito y hasta qué punto, puede el entendimiento tener una verdadera certeza acerca de las cosas.

Locke identifica el problema de la validez de las ideas con el problema de su origen, de su nacimiento en la mente. En virtud de su deseo de poner de manifiesto cómo nace en la mente cada idea, Locke combate agudamente la tesis de que hay "ideas innatas"; lo que no se sabe bien es a quién combate; cierto que Descartes empleó a veces la expresión "idea innata", pero Descartes no dice que nazcamos conociendo

ya la idea del triángulo y sus propiedades geométricas; lo que dice es que esa idea sólo puede ser construida en la mente (no dada en la experiencia) y con arreglo a unas leyes que están determinadas absolutamente en la mente misma y que no pueden ser obtenidas de la experiencia. Locke, insistiendo en que no hay "ideas innatas", lo que cree demostrar es que no hay nada en el conocimiento que corresponda sólo a una ley absoluta de la mente misma, nada que sea independiente del hecho empírico.

A la representación (receptiva) de algo exterior la llama Locke *sensación;* a la experiencia que tenemos de los propios estados u operaciones de la mente la llama Locke *reflexión.* En principio, la reflexión es algo tan pasivo como la sensación; pero la noción de reflexión se va transformando a lo largo de la obra de Locke para hacer frente al problema de explicar el que en los contenidos de nuestro conocimiento aparezca mucho que no se puede justificar por ninguna sensación (el espacio y sus propiedades, el tiempo y las suyas, la "cosa" –o, si se prefiere, la substancia–, la causalidad, etc.); la reflexión pasa a ser considerada también como *combinación* que el espíritu realiza de sus propias "ideas simples" (ideas debidas a sensación o a reflexión, pero en todo caso ideas en cuyo nacimiento el espíritu no "hace" nada, sólo "padece"). Locke trata de averiguar el origen –por combinación (agrupación, separación y yuxtaposición)– de las representaciones de espacio y tiempo, fuerza, substancia, identidad y diversidad, etc. Las explicaciones de Locke a este respecto han sido criticadas en el sentido de que la explicación que da del origen de cada una de esas ideas parece suponer que se tiene ya tal idea (no como contenido innato, pero sí como regla a priori de la mente); por ejemplo: el espíritu, según Locke, forma la idea del espacio a partir de la percepción de distancias, pero ¿cómo puede percibir distancias si no está ya en la esencia misma de la mente un sentido del espacio?; el espíritu –también según Locke– forma la idea de substancia porque tiene que admitir un substrato uno para un conjunto de cualidades sensibles que aparecen siempre juntas de hecho, pero ¿por qué "tiene que..." si no es porque tiene en sí mismo la noción de substancia como necesidad del pensamiento mismo?; etc.

La noción de substancia se constituye, según Locke, por cuanto el espíritu, a fuerza de percibir reiteradamente juntas entre sí varias ideas simples, llega a tomar esas varias "cualidades" como atributos diferentes de una única "cosa". Reconoce Locke que lo único que conocemos (empíricamente) son las diversas cualidades, y que el sujeto único al que las atribuimos no es más que una X. Pero la declaración de principio de que la combinación reflexiva de las ideas simples no tiene validez ob-

jetiva no le impide a Locke, al parecer, admitir que esa X *es* al menos una X; "no sé qué" es, pero es algo.

Según Locke, mi propia existencia la conozco por intuición (es decir: por percepción inmediata, lo mismo que la conveniencia y discrepancia entre dos ideas simples); Locke se refiere aquí a "mi existencia" en el sentido del *cogito* cartesiano. Y tampoco aquí la acusación de incoherencia podía hacerse esperar mucho: experiencia la hay de este o aquel estado, digamos "psíquicos", pero no del "yo" como tal o de la "mente" como tal; la evidencia absoluta del *cogito*, en Descartes, no era una experiencia. Continuando, Locke llega a demostrar la existencia de Dios, diciendo que, si algo existe (y, al menos, "yo" existo), tiene que ser producido por algo, etc.

9.3.2. Berkeley

George Berkeley (1685-1753), obispo anglicano. Obras principales: *Treatise on the principles of human knowledge, Three dialogues between Hylas and Philonous.*

Locke había admitido que las sensaciones son producidas por algo exterior y les había reconocido un carácter de "verdad". Berkeley establece que la "verdad", el "ser", que hay en dichas ideas, consiste meramente en que son percibidas por mí como tales ideas: *esse est percipi* ("ser es ser percibido"). Es absurdo, según Berkeley, admitir que de nuestras ideas puedan ser causa cosas materiales, porque la materia no puede actuar sobre el espíritu, no puede producir algo inmaterial. Fiel al postulado empirista de la receptividad de la mente, de la facticidad de sus contenidos, Berkeley reconoce que las ideas tienen que ser producidas en la mente por algo, pero ese algo no puede ser las cosas materiales. En consecuencia, desaparece toda razón para admitir la existencia *material* de cosas. Berkeley se queda solamente con Dios, como causa de las ideas, y con la mente. Se dice que su doctrina es un "a-cosmismo" (negación del mundo) y "amaterialismo" (negación de la materia).

Como la presencia en la mente (el *percipi*) es el único *esse*, Berkeley cree haber hecho justicia a la verdad de que el mundo es creado por Dios; más aún: al rechazar la realidad de las cosas materiales, cree ser el primero en excluir consecuentemente todo materialismo.

9.3.3. *Hume*

La obra fundamental de David Hume (1711-1776) es *A Treatise of Human Nature* («Tratado de la naturaleza humana»), publicada en 1739-1740. La escasa acogida que tuvo esta obra llevó a Hume a tratar de substituirla ante los posibles lectores por un conjunto de reexposiciones parciales, de las cuales las más importantes son *An Enquiry Concerning Human Understanding* («Investigación sobre el entendimiento humano», 1748, si bien el título que acabamos de darle viene de la edición de 1758) y *An Enquiry Concerning the Principles of Morals* («Investigación sobre los principios de la moral», 1751). Ambos "Enquiries" son reelaboración de los libros primero y tercero, respectivamente, del "Treatise"; también del libro segundo se publicó una reelaboración con el título «A Disertation on the Passions», dentro de una colección de ensayos publicada en 1757. Otra obra que debemos citar es *Dialogues Concerning Natural Religion* («Diálogos sobre la religión natural», publicado en 1779).

Hume exige la renuncia consecuente a referir las impresiones a algo, sea a "cosa" exterior, sea a "Dios", sea a "mi". En ese momento en cierta manera todo da la vuelta, porque tal renuncia consecuente confiere a las impresiones el carácter de lo que propiamente significa la palabra "ab-soluto", es decir, la irreferencialidad. No cabe decir ni que son "objetivas" ni que son "subjetivas" ni ninguna otra cosa que de alguna manera las refiera a algo. Por lo mismo, tampoco son nada del conocimiento o de la "razón" *(reason).* La "razón" empieza allí donde hay un *quid,* un contenido temático, y esto procede de la impresión, pero no es la impresión, es la "idea"; más exactamente, el asunto de la *reason* son las "relaciones de ideas" *(relations of ideas);* ¿por qué las "relaciones de"?; porque lo único que en efecto son enunciados cognoscitivos ciertos es aquello que se encuentra en una idea vinculándola con otra idea, aquello que relaciona un *quid* con otro *quid* sin referencia alguna a algún *quod,* sin cuestión de existencia, esto es, sim implicar *matters of fact* ("cuestiones de hecho"). En ias impresiones hay existencia, pero no hay fijación de contenido temático; en las ideas hay contenido temático, pero no cuestión de existencia; por eso en las impresiones no hay en absoluto conocimiento, y éste, que reside en el terreno de las ideas, es sólo de "relaciones de".

Lo dicho acerca de las impresiones no sufre menoscabo alguno por el hecho de que no sólo haya las "impresiones de sensación", sino también las "impresiones de reflexión". Estas últimas son estrictamente impresiones, es decir, no fijaciones de contenido temático, pero, a diferen-

cia de las "de sensación", se dan en conexión con alguna idea; no son *quid,* pero ocurren en conexión con algún *quid.* Las "impresiones de reflexión" son lo que algunas veces Hume llama "pasiones", distinguiendo entonces entre *calm passions* ("pasiones apacibles") y *violent passions* ("pasiones violentas"), si bien otras veces limita el uso de la palabra "pasión" a designar las violentas (aquí optaremos por la terminología que hemos mencionado en primer lugar). ¿Qué quiere decir que las "impresiones de reflexión" son "apacibles" o "violentas"? La diferencia no es cuantitativa. La "impresión de reflexión" (o "pasión" en sentido amplio), en cuanto que es impresión "secundaria", que tiene lugar ya en conexión con alguna idea, comporta en todo caso un retorno desde lo temático, desde la fijación de *quid,* desde la idea, a lo pretemático, a la impresión; y, entonces, o bien el particular *quid* y la tematización siguen siendo lo que importa, y en tal caso la pasión tiene el carácter de vinculación a un interés particular y es, por definición, "violenta", aunque sea cuantitativamente pequeña, o bien el retorno de lo pretemático tiene el carácter de distancia frente al *quid* a propósito del cual se produce, de *sképsis,* de disolución de la unilaterialidad inherente a toda fijación de un *quid;* esta desvinculación frente al interés particular, que es propia de la *calm passion,* es posible en virtud de la capacidad de representarse situaciones diversas y representarse en situaciones diversas ("imaginación") y con ellas vincular impresión, la cual es impresión "de reflexión" (o sea, "pasión" en sentido amplio), ya que se produce en conexión con ideas, con representaciones, pero en la cual ahora hemos reconocido la posiblidad de que ella no esté vinculada a la particular situación y representación con exclusión en cada caso de otras, sino a la variedad de situaciones que nos representamos y en la que nos representamos, esto es, la posibilidad de la "simpatía".

La *calm passion* en el sentido que acabamos de darle es el campo en el que cabe encontrar siguiendo a Hume un sentido para la opción moral, una vez que ha quedado claro, por una parte, que la moral no puede consistir en el conocimiento o *reason,* pues ésta contiene sólo "relaciones de ideas" y es indiferente al existir o no existir, al que algo ocurra o no, y, por otra parte, que el enjuiciamiento moral concierne de todos modos a situaciones, actos, etc., esto es, a uno u otro *quid;* no queda entonces sino que la toma de posición moral se produzca, en efecto, sobre situaciones y determinaciones, pero en esa disolución de la unilateralidad, en esa *sképsis* frente a la fijación temática, que encontramos como *calm passion.* Ahora bien, esto que es el sentido de lo moral y que no es en modo alguno conocimiento, está también en la base de algo que, ciertamente, no es para Hume conocimiento, pero que es central

en lo que otros sí colocarían bajo la etiqueta de tal, como vamos a ver a continuación.

Las "relaciones de ideas" no conciernen a la existencia; entre la existencia o no existencia de cosas verdaderamente distintas no hay en el orden del conocimiento (esto es, de la *reason*) dependencia, sino que cada hecho de existencia es independiente de cualquier otro. Por el contrario, la impresión de reflexión nos ha revelado su capacidad de desvincular de la situación particular con ocasión o a propósito de la cual se produce, de reintegrar esa situación particular a una suerte de unidad del todo. Si ahora se trata de expresar ese sentimiento de unidad en lenguaje como el de las "relaciones de ideas", esto es, tematizando relaciones entre contenidos a su vez temáticos, entonces la expresión resultante es, por ejemplo, la de relaciones de causalidad. Esas relaciones no son en modo alguno conocimiento o *reason;* sólo expresan en un lenguaje como de conocimiento algo que es de otra naturaleza.

10
Kant

Immanuel Kant vivió de 1724 a 1804, siempre en Königsberg. Damos a continuación los títulos y años de aparición de buena parte de sus obras:

1747: *Gedanken über die wahre Schätzung der lebendigen Kräfte* («Pensamientos sobre la verdadera estimación de las fuerzas vivas»).

1755: *Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels* («Historia universal de la naturaleza y teoría del cielo»).

Mismo año: *Principiorum primorum cognitionis metaphysicae nova dilucidatio.*

1756: *Metaphysicae cum geometria iunctae usus in philosophia naturali, cuius specimen I. continent monadologiam physicam.*

1758: *Neuer Lehrbegriff der Bewegung und Ruhe* («Nuevo concepto doctrinal del movimiento y el reposo»).

1759: *Versuch einiger Betrachtungen über den Optimismus* («Ensayo de algunas consideraciones sobre el optimismo»).

1762: *Die falsche Spitzfindigkeit der vier syllogistischen Figuren erwiesen* («La falsa sutileza de las cuatro figuras silogísticas puesta de manifiesto»).

1763: *Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes* («La única posible base de prueba para una demostración de la existencia de Dios»).

Mismo año: *Versuch, den Begriff der negativen Grössen in die Weltweisheit einzuführen* («Intento de introducir en el saber del mundo el concepto de las magnitudes negativas»).

1764: *Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen* («Consideraciones sobre el sentimiento de lo bello y lo sublime»).

Mismo año: *Untersuchungen über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und der Moral* («Investigaciones sobre el grado de precisión de los principios de la teología natural y de la moral»).

1766: *Träume eines Geistersehers, erläutert durch Träume der Metaphysik* («Sueños de un visionario aclarados mediante sueños de la metafísica»).

1768: *Von dem ersten Grunde des Unterschiedes der Gegenden im Raume* («Del fundamento primero de la distinción de las regiones en el espacio»).

1770: *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis.*

1781: *Kritik der reinen Vernunft* («Crítica de la razón pura»); segunda edición 1787.

1783: *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können* («Prolegómenos a toda metafisica futura que haya de poder presentarse como ciencia»).

1784: *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht* («Idea para una historia universal de intención cosmopolita»).

Mismo año: *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?* («Respuesta a la pregunta '¿Qué es ilustración?'»).

1785: *Grundlegung der Metaphysik der Sitten* («Fundamentación de la metafisica de las costumbres»).

1786: *Metaphysiche Anfangsgründe der Naturwissenschaft* («Fundamentos metafisicos de la ciencia de la naturaleza»).

Mismo año: *Mutmasslicher Anfang der Menschengeschichte* («Conjetural comienzo de la historia humana»).

Mismo año: *Was heisst: Sich im Denken orientieren* («Qué significa orientarse en el pensamiento»).

1788: *Kritik der praktischen Vernunft* («Crítica de la Razón práctica»).

Mismo año: *Über den Gebrauch teleologischer Prinzipien in der Philosophie* («Sobre el uso de principios teleológicos en la filosofía»).

1790: *Kritik der Urteilskraft* («Crítica el Juicio»).

Mismo año: *Über eine Entdeckung, nach der alle neue Kritik der reinen Vernunft durch eine ältere entbehrlich gemacht werden soll* («Sobre un descubrimiento según el cual toda nueva crítica de la Razón pura seria superflua en virtud de una anterior»).

1791: *Über das Misslingen aller philosophischen Versuche in der Theodicee* («Sobre el fracaso de todos los intentos filosóficos en la teodicea»).

1793: *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft* («La Religión dentro de los límites de la mera Razón»).

Mismo año: *Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis* («Sobre el lugar común 'Esto quizá sea cierto en la teoría, pero no vale para la práctica'»).

1794: *Das Ende aller Dinge* («El final de todas las cosas»).

1795: *Zum ewigen Frieden* («Para la paz perpetua»).

1796: *Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Ton in der Philosophie* («De un tono noble que recientemente se ha hecho oír en la filosofía»).

1797: *Die Metaphysik der Sitten* («La metafisica de las costumbres»).

Mismo año: *Über ein vermeintes Recht aus Menschenliebe zu lügen* («Sobre un presunto derecho a mentir por amor al hombre»).

1798: *Der Streit der Fakultäten* («El conflicto de las facultades»).

Mismo año: *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* («Antropología desde punto de vista pragmático»).

También se han publicado reflexiones, cartas, lecciones, y en particular un bloque de manuscritos de los últimos años (la casi totalidad son de entre 1798 y 1801) que se suele designar con el nombre *opus postumum*.

10.1. Cuestión metafísica y cuestión trascendental

Decíamos (8.3.1 y 9.2.1) que la figura moderna de la pregunta filosófica es la cuestión de en qué consiste la validez del enunciado. Así sigue siendo en principio en Kant, si bien, ya en principio, con algunas matizaciones, de las cuales la primera es que se admite que la validez de lo que pudiéramos llamar el enunciado práctico, esto es, no constatatorio, sino decisorio, no es reductible a la validez del enunciado constatatorio ni viceversa; la validez práctica y la cognoscitiva son mutuamente irreductibles; no hay tránsito a su vez válido de conocimientos y sólo conocimientos a una decisión ni viceversa.

Así, pues, la cuestión de en qué consiste la validez se desdobla de entrada en dos. Insistamos en que en los dos casos se trata de la validez, o sea, de *questio iuris,* no de *quaestio facti;* así, en el caso del conocimiento, no se trata de en qué consiste el que se tengan determinadas representaciones y se formulen determinados juicios, sino de en qué consiste el que ciertos juicios sean válidos; igualmente, en el caso de la decisión, sobre el que incluso en el aspecto ahora mencionado habremos de volver posteriormente, no se trata ni de si y/o cómo uno se siente atraído o repelido en esta o aquella dirección ni siquiera de si y/o cómo tematiza psíquicamente esta o aquella "decisión" (la cual no es ni deja de ser decisión por el hecho de ser o no ser psíquicamente tematizada).

Esta condición de *quaestio iuris* y no *quaestio facti* debe quedar desde ahora mismo incorporada al uso que hagamos de las palabras. Así, por "conocimiento" entenderemos la validez cognoscitiva, no ciertos hechos psíquicos. Nótese que esto se corresponde perfectamente con el uso común y a la vez riguroso de las palabras, pues, salvo notable deformación erudita, decimos que hay conocimiento cuando lo que queremos decir es que hay validez. De la precisión homóloga por el lado de la decisión nos ocuparemos más adelante.

El "en qué consiste" de algo, su constitución, conjunto de rasgos definitorios, su "qué es", se llama en el latín escolar de los siglos XVII y XVIII su *possibilitas,* por lo mismo que *possibile* es aquello que tiene una constitución, un conjunto de rasgos que lo definen, un "qué es" (cfr. 9.2.1). Así, si "el conocimiento" quiere decir la validez cognoscitiva, entonces el "en qué consiste la validez cognoscitiva" (esto es, la primera, en orden de tratamiento, de las dos vertientes en que se ha dividido la cuestión de en qué consiste la validez) se llamará "la *possibilitas* del conocimiento", "la posibilidad del conocimiento". Los elementos constitutivos de la *possibilitas* eran llamados (cf. de nuevo 9.2.1) *requisita,* "condiciones"; serán, pues, "las condiciones de la posibilidad", en

este caso y por el momento "las condiciones de la posibilidad del conocimiento".

En el uso que acabamos de definir, la palabra *possibilitas* resulta contextualmente sinónima de la acepción más común de algunos otros términos escolares, como "esencia", "naturaleza", incluso lo que puede quedar como uso escolar común de *morphé,* traducido al latín por *forma.* Así, pues, en vez de la "posibilidad" y "las condiciones de la posibilidad", diremos también "la forma", bien entendido que, de acuerdo con lo que acabamos de exponer, este término no tendrá en ningún modo el sentido de alguna conformación u ordenación de material alguno ya dado, sino el de la esencia, la naturaleza, el "en qué consiste", el "qué es"; "la forma del conocimiento" querrá decir: aquello en lo que consiste la validez cognoscitiva.

Tanto el conocimiento como (en sentido sobre el que todavía habremos de volver) la decisión son cada uno de ellos una validez, un *ius,* no un *factum.* Ahora bien, cada uno de ellos es algo en lo que siempre ya estamos, en y con lo que siempre ya nos encontramos, y la cuestión de "en qué consiste" tiene un desarrollo fenomenológico, es la cuestión de describir en qué consiste algo con lo que nos encontramos, o sea, recordando 5.2.2, la cuestión tiene el carácter de la *epagogé,* admitiendo que la presencia o el ser es ahora lo que hemos llamado la validez, el *ius,* y que, por lo tanto, lo ontológico, las condiciones ontológicas, el "en qué consiste ser", es ahora lo que acabamos de llamar "las condiciones de la posibilidad" o "la forma". Hay siempre ya validez en el sentido de que siempre ya estamos en la situación y en la tesitura de asumir o no esto o aquello como contenido válido; hay siempre ya uno u otro válido, uno u otro ente, uno u otro contenido; esto, lo válido que vale en cada caso, lo ente de cada caso, es lo aristotélicamente "más claro y más conocido con relación a nosotros"; a partir de ahí la filosofía es el "ponerse en camino" hacia el "en qué consiste la validez", hacia el "en qué consiste ser", esto es, a lo "primero y más claro y más conocido en cuanto al ser"; y la noción de *epagogé* envuelve (cf. 5.2.2) la unidireccionalidad del camino, esto es, no hay, por el contrario, nada del tipo de una construcción de lo ente a partir de las condiciones ontológicas; las "condiciones de la posibilidad" son ciertamente lo que allí eran los "principios o causas o elementos" precisamente porque estos "principios o causas o elementos" no lo son (tampoco en Aristóteles) ónticamente, es decir, no generan ni explican lo ente; no hay, ni en primer término ni en último, situarse en lo "primero en cuanto al ser" y "más claro y más conocido en cuanto al ser" para desde ahí producir o explicar lo ente; el camino sigue siendo siempre *de* lo ente *a* aquello en lo que consiste ser.

El que la validez, cada uno de los modos de validez, tenga el carácter de algo en y con lo que siempre ya nos encontramos comporta, pues, tanto el que la averiguación ontológica tenga el mencionado carácter fenomenológico o epagógico como el que siempre ya haya uno u otro contenido, uno u otro válido, uno u otro ente, o sea, el que el contenido ni se genere ni se derive ni se construya a partir de las "condiciones de la posibilidad", es decir, de las condiciones ontológicas; esto es lo que llamamos la irreductible *diferencia* de lo ontológico a lo óntico, y es también el alcance más general de una noción que atraviesa todo el pensamiento de Kant y que se designa en planos diversos de ese mismo pensamiento con la palabra *finitud,* a saber, que el conjunto o sistema de las "condiciones de la posibilidad" no da en manera alguna el contenido.

Que interpretemos la cuestión "en qué consiste la validez" como la versión moderna de la cuestión del ser no es nada artificioso. El papel de la palabra "ser" como designación griega del asunto de la filosofía se basaba —y así se puso de manifiesto en nuestro tratamiento de la filosofía griega— en el carácter de "verbo cópula", y el verbo cópula, en moderno, significa la validez de la referencia de un predicado a un sujeto, o sea, significa en efecto la validez del enunciado; lo cual, ciertamente, no es lo que significaba en griego, pero sólo porque en griego no se parte del enunciado, no es éste lo que constituye la cuestión, sino que el enunciado (la articulación *ónoma-rhêma* o *hypokeímenon-katego-roúmenon*) es una estructura a la que se llega en el intento de interpretar algo que no es ello mismo el enunciado; sólo con el Helenismo —decíamos— llega el artificio de la interpretación filosófica a ocupar el lugar de lo que con él se pretendía interpretar, esto es, llega el enunciado a ser él mismo la cuestión, de modo que, cuando se produzca un nuevo comienzo de la filosofía, ésta tendrá que ser la cuestión de en qué consiste la validez del enunciado. Así, pues, la cuestión "en qué consiste la validez" es en moderno lo que la cuestión del ser es en griego y la distancia entre ambas es la distancia entre Grecia y la Modernidad. Es, por lo tanto, perfectamente concorde con el propósito expositivo de la historia de la filosofía el considerar la cuestión "en qué consiste la validez" como la "ontología" moderna, y formular la kantiana irreductibilidad recíproca entre los modos de validez, entre la validez conocimiento y la validez decisión, diciendo que hay dos modos de "ser" y, por lo tanto, dos "ontologías". En Kant mismo, que no tenía nada de historiador de la filosofía ni de hermeneuta, se encuentra sin embargo una percepción vaga de esta correspondencia; incluso llama "ontológico" a lo referente a en qué consiste la validez, si bien infrecuentemente y sólo con referencia a la validez conocimiento; en cambio, con otro nombre históri-

camente aplicado a la cuestión aristotélica del ser, Kant es bastante generoso en el reconocimiento terminológico de la correspondencia; llama, en efecto, *"metafísica"* a la cuestión "en qué consiste la validez", a veces restringiendo el uso a la cuestión de en qué consiste la validez conocimiento, pero muchas otras veces hablando de "metafísica de" lo uno y "metafísica de" lo otro, a saber, "de" lo cognoscitivamente válido (de los posibles objetos de conocimiento) y "de" lo prácticamente válido (de los objetos posibles de decisión); a lo cognoscitivamente válido, al ámbito de los objetos posibles de conocimiento o, si se quiere decirlo así, a aquello que es en cuanto objeto posible de conocimiento, lo llama Kant "la naturaleza", mientras que a lo prácticamente válido, al ámbito de los posibles objetos de decisión, a lo que es en cuanto objeto posible de decisión, lo llama *die Sitten* (latín *mores*)[1]. Tenemos así "metafísica de la naturaleza" como nombre para la cuestión de en qué consiste la validez conocimiento y "metafísica de *die Sitten*" como nombre para la cuestión de en qué consiste la validez decisión. Dicho con la terminología kantiana que ya hemos introducido: la metafísica de la naturaleza es la cuestión de las *condiciones de la posibilidad del conocimiento,* y la *Metaphysik der Sitten* es la cuestión de las *condiciones de la posibilidad de* la decisión.

Todo aquello que sea *condición de la posibilidad* del conocimiento será de antemano vinculante para todo posible contenido del conocimiento, ya que todo contenido del conocimiento es un contenido del conocimiento precisamente porque cumple con las condiciones de la posibilidad del conocimiento. Y de manera correspondiente (aunque con particulares problemas que en su momento tocaremos) por lo que se refiere a la decisión. Ese "de antemano" es lo que en el latín escolar de Kant se dice "*a priori*". Decir "lo *a priori* del conocimiento" es lo mismo que decir "la posibilidad del conocimiento", "las condiciones de la posibilidad del conocimiento" o "la forma del conocimiento"; y de modo correspondiente (con los matices que habrá que explicar en su momento) en referencia a la decisión.

Donde decimos "el conocimiento", valdría igualmente decir "la experiencia". Kantianamente son sinónimos. La cuestión de lo "empírico" y lo "no empírico" en el conocimiento no tiene que ver con distinción alguna entre la experiencia y algún otro conocimiento; no hay ningún "otro conocimiento"; tanto lo empírico como lo que de algún modo po-

[1] Es habitual traducir "las costumbres" para mantener el plural; el sentido es: el conducirse, la conducta.

demos llamar "no empírico" en el conocimiento pertenecen ambos a la experiencia, sólo que lo uno (lo "empírico") es el contenido que en cada caso la experiencia tiene, lo en cada caso experimentado, mientras que lo otro (lo "no empírico") es lo que hace que la experiencia sea experiencia, es la posibilidad de (o "las condiciones de la posibilidad de") la experiencia. Insistamos en este último punto. Incluso para que haya "empírico" tienen que funcionar unas condiciones o reglas que definen qué se acepta como empírico y qué no, pues, para poder reconocer algo como "empírico", es preciso que distingamos entre lo empírico y, por ejemplo, una alucinación, un sueño, etc.; se dirá que esta especie de criba se produce por razones de algo así como compatibilidad o coherencia, en el sentido de que no cualquier posible contenido es compatible con cualquier otro en mi experiencia; y así es, y justamente ello significa que hay alguna determinación de qué es compatible o incompatible con qué otra cosa, y esta determinación (o conjunto de reglas o leyes) no puede a su vez ser empírica, pues es ella lo que permite reconocer o no algo como empírico.

Cierta terminología escolar, procedente de la Escolástica tardía, llamaba cuestión "trascendental" a la peculiar versión escolástico-tardía de la cuestión ontológica (es decir: a la cuestión de las nociones "máximamente universales", como *ens, res,* etc.). Y ya hemos dicho que Kant es vagamente consciente de la correspondencia de su cuestión de en qué consiste la validez con la cuestión ontológica tradicional, aunque desde luego no lo bastante consciente como para diferenciar al respecto de manera clara entre Aristóteles y la Escolástica; de hecho, Kant recoge el término tardoescolástico "transcendental" para designar con él la cuestión de las condiciones de la posibilidad de cierta validez, pero, nótese bien, Kant usa "transcendental" sólo para la cuestión de las condiciones de la posibilidad de la validez *conocimiento,* no para la de las condiciones de la posibilidad de lo práctico; esta restricción, como ya indicamos, funciona también algunas veces para el término "metafísica", pero en general no, y aquí, por lo que se refiere a "metafísico" y "metafísica", nos atendremos al sentido kantiano amplio (que es el que permite hablar por una parte de "metafísica de la naturaleza", por la otra de *Metaphysik der Sitten*).

10.2. La sensación y su forma

Se trata, pues, en primer lugar, de investigar en qué consiste la validez conocimiento. La averiguación trata de hacer ver en qué consiste algo en y con lo cual siempre ya nos encontramos; siempre ya hay co-

nocimiento; no es preciso aquí suponer que lo haya en el sentido de que podamos decir que tal o cual tesis en concreto es verdadera (cognoscitivamente válida), pero sí en el sentido de que hay siempre ya en general la distinción entre tesis verdadera y aquello otro que no es tal; la tarea es averiguar en qué consiste esa distinción, o sea, en qué consiste la validez conocimiento.

La primera constatación fenomenológica en el examen de en qué consiste el conocimiento es la de que éste es siempre conocimiento de algo, referencia a algo. La constatación fenomenológica *no* contiene en modo alguno el que haya alguna cosa "más allá" "a la cual" etc.; sólo contiene que el conocimiento en sí mismo presenta ese carácter de referencia a algo, presencia de algo, contacto con algo. Cualquier "referencia a algo" puede ser inmediata o mediata, pero es claro que no puede haber en general referencia si no hay por de pronto referencia inmediata; el conocimiento ha de ser, pues, *por de pronto,* referencia inmediata. El aspecto o parte o componente de *referencia inmediata* que hay en el conocimiento será lo que designaremos con el término técnico *intuición* (con el que es ya norma traducir al castellano el término kantiano *Anschauung*). El conocimiento es por de pronto, y al menos por una parte, intuición.

La siguiente constatación fenomenológica es que la intuición de la que estamos hablando es finita, es decir: lo contrario de absoluta, y, siendo así que absoluto *(ab-soluto)* es lo no vinculado a nada, no dependiente de nada, finito es lo dependiente, lo vinculado, de modo que, cuando decimos que el conocimiento es finito y que lo que el conocimiento por el momento es, o sea, la intuición, es finito, lo que queremos decir es que el conocimiento es reconocimiento, o sea, que, si conocemos la cosa, eso quiere decir que la conocemos como ella es, no que ella es como nosotros la conocemos. El carácter de finitud comporta, pues, que la intuición es receptiva, consistente en ser afectado por algo. Una vez más hay que decir que la constatación fenomenológica no dice nada de algo "más allá" que fuese "causa" de esa afección; sólo dice que el conocimiento, en sí mismo, presenta ese carácter de afección, de receptividad. La receptividad, capacidad de ser afectado, inherente al conocimiento, es lo que llamaremos *sensibilidad,* mientras que la afección, el hecho de ser afectado, es lo que llamaremos *sensación.* Decimos, pues, que la intuición constitutiva del conocimiento es finita y que, por lo tanto, es sensación.

Probablemente esto último nos conducirá también a que el conocimiento no puede ser *sólo* sensación, porque la sensación es siempre pluralidad, siempre varios, y no puede haber varios si no hay algo que los

reúne (no son varios si no están de alguna manera juntos); pero, antes de seguir con eso, precisemos en qué sentido hemos dicho que la sensación es siempre pluralidad.

Por de pronto cualquier sensación tiene (u "ocupa") alguna extensión, y esto ya quiere decir que es divisible y, por lo tanto, que son varias. La "extensión" es, por lo menos, "tiempo", y para algunos tipos de sensación también "espacio". Estos son los dos sentidos (uno válido para todas las sensaciones, el otro sólo para algunas) en que las sensaciones son pluralidad. Por una parte, cualquier sensación con respecto a cualquier otra sensación está siempre en una y en cada caso sólo una relación de la clase de relaciones que designamos como "antes", "después" o "al mismo tiempo que" y cumple todas las leyes que sean inherentes a ese tipo de relaciones, y esto es lo que queremos decir cuando decimos que toda sensación tiene lugar "en" el tiempo, o sea, de acuerdo con la condición del tiempo; por otra parte, en cuanto a la clase de relaciones que designamos como de distancia y posición, cualquier sensación o bien no tiene en absoluto tales relaciones o bien está con respecto a cualquier otra sensación que las tenga en una y sólo una relación de esa clase cumpliendo todas las leyes que sean inherentes a esa clase de relaciones, y esto es lo que queremos decir cuando decimos que toda sensación tiene lugar o bien "en" el espacio con todas las consecuencias, o sea, en todo de acuerdo con la condición del espacio, o bien sin espacialidad alguna.

Así, pues, lo que hemos llamado "el tiempo", y con las aludidas matizaciones lo que hemos llamado "el espacio", son aquello que es inherente a toda sensación por el hecho de ser en general sensación, independientemente de qué sensación sea, esto es, independientemente del contenido. El tiempo lo es pura y simplemente; el espacio lo es en el sentido de que toda sensación ha de estar unívocamente definida (en términos de todo o nada) en cuanto a si es o no espacial. Con esta matización, el tiempo y el espacio constituyen aquello que es de antemano vinculante para toda posible sensación, y, por lo tanto, en los términos de 10.1, son *la posibilidad de la sensación* o *la forma de la sensación.* Dado que la sensación (la intuición en cuanto finita) apareció en nuestra exposición como aquello que el conocimiento *por de pronto* (aunque seguramente no sólo) es, lo que estamos diciendo es que la *posibilidad del conocimiento* o *forma del conocimiento* o *forma de la experiencia* o *posibilidad de la experiencia* es *por de pronto* el tiempo y, con las matizaciones dichas, el espacio.

La matización que hemos introducido a propósito del espacio divide las sensaciones en dos clases. Aquellas que tienen relaciones de dis-

tancia y posición son las que llamamos "externas". El término contrapuesto es lo "interno", siendo "sensaciones internas" aquellas en las que "siento" "mis" propios estados, siendo "míos" aquellos estados a los que no puedo atribuir posición ni distancia "en el espacio", o sea, los estados "de la mente". Ahora bien, mientras que el calificativo "externas" aplicado a sensaciones excluye efectivamente ciertas sensaciones, no puede decirse sin más que ocurra lo mismo con "internas", pues toda sensación, incluso la externa, es a la vez sensación de un estado de la mente, a saber, de aquel estado de la mente que es la sensación misma, o, dicho de otra manera, todo sentir, incluso el sentir algo externo, es a la vez sentir que siento y, por lo tanto, es sensación interna. De ahí que no digamos pura y simplemente que "en" el espacio están las sensaciones externas y "en" el tiempo las internas, sino que digamos que "en" el espacio están, ciertamente, las externas, pero "en" el tiempo está toda sensación; o sea: el tiempo es la forma de la sensación pura y simplemente, mientras que el espacio lo es con las matizaciones dichas.

Ampliaremos ahora la terminología. Hemos dicho hasta ahora que el tiempo (y en cierta manera el espacio) es lo inherente a toda intuición en cuanto tal (en cuanto que es intuición finita), con independencia de cuál sea en cada caso el contenido de la intuición; ya sabemos que esto es lo que se quiere decir cuando se dice que el tiempo (y en cierta manera el espacio) es la *possibilitas* o la *forma* de la intuición (en cuanto que ésta es intuición finita); lo mismo diremos también a veces diciendo que el tiempo (y en cierta manera el espacio) es la *intuición pura,* donde "intuición pura" querrá decir: aquello que es inherente a la intuición con independencia de cuál sea su contenido en cada caso; igualmente, "conocimiento puro" significará: aquello que es inherente al conocimiento por ser conocimiento, independiente de cuál sea en cada caso el contenido. Así, pues, la expresión "el conocimiento puro" será sinónima de "lo *a priori* del conocimiento", "la posibilidad del conocimiento", "la forma del conocimiento"; y "la intuición pura" será sinónimo de "lo *a priori* de la intuición", etc.

10.3. La noción de concepto

Adelantábamos en 10.2 que el hecho de que la sensación fuese siempre pluralidad nos permitiría ver que eso de lo que hasta ahora sabemos que es sensación (a saber: el conocimiento) no puede ser sólo sensación. En efecto, no hay pluralidad sin una cierta unidad, no hay "varios" si

no están de alguna manera juntos, o, lo mismo dicho con otras palabras, a que haya pluralidad es inherente que haya un modo –uno u otro, pero siempre alguno– de agruparse la pluralidad en conjuntos y subconjuntos, digamos de constituir figura.

Continuando con el proceder fenomenológico iniciado en 10.2 y admitiendo que a las sensaciones les reconocemos el carácter de conocimiento en cuanto que les atribuimos "objetividad", preguntémonos ahora cuál es el contenido fenomenológico de eso que llamamos objetividad de las sensaciones. Es decir: independientemente de toda suposición acerca de algo "más allá", etc, ¿qué carácter, observable en el conocimiento en sí mismo, sin ir más allá de él en ninguna dirección, constituye eso que llamamos "objetividad"? Respuesta: el carácter en cuestión es el que el modo de agrupamiento de las sensaciones en conjuntos y subconjuntos, el qué se asocia con qué y qué se disocia de qué, esté fijado, el que haya un modo que sea el correcto, no en el sentido de que yo sepa *de facto* cuál es el correcto, sino en sentido de que asumo que, si es uno, no es otro. El tomar las sensaciones como referentes a un objeto es ni más ni menos que asumir que el modo en que las agrupo en figura no es arbitrario, sino que hay uno (sepa yo o no cuál) que es el bueno.

Esa fijación del modo en que se agrupan las sensaciones tiene el carácter de regla (regla de formación de la figura, regla que nos dice qué se asocia con qué y qué se disocia de qué); la palabra "regla" pretende indicar dos cosas: que se refiere a un proceder (a saber, a un juntar, construir y formar) y que es en principio repetible un número indefinido de veces. Insistamos en esto último; la sensación es, por principio, irrepetible; nunca será "la misma" sensación, sino, a lo sumo, una "igual"; en cambio, el plan según el cual se agrupan sensaciones en figura puede en principio aplicarse otra vez y otra; no, ciertamente, en cualquier caso, sino sólo en aquellos casos en que las sensaciones que hay sean tales que se dejen agrupar según la misma regla. Es decir: la regla es válida para diversos (en principio infinitos) casos posibles, a saber, para todos aquellos en los que el material sensorialmente dado cumpla ciertas condiciones. Pues bien, un componente del conocimiento que es válido en principio para infinidad de casos posibles y que comporta un conjunto de condiciones que definen para qué casos posibles es válido y para cuáles no, eso es lo que tradicionalmente se llama un *concepto;* las dos características que acabamos de mencionar del concepto, a saber, validez para en principio infinitos casos posibles y conjunto de condiciones, son lo que tradicionalmente se formula como "universal" y "conjunto de notas" respectivamente.

Así, pues, Kant recoge la noción tradicional de concepto, pero dándole una reinterpretación en virtud de la cual las características tradicionales del concepto, a saber, "universal" y "conjunto de notas", pasan a ser una consecuencia de otra cosa. Hay "universal" "conjunto de notas" porque tiene que haber una fijación del modo en que se agrupan las sensaciones en figura. Una vez que hay concepto, se puede, ciertamente, asumirlo y usarlo como mero conjunto de notas; el concepto tomado meramente como conjunto de notas es lo que Kant llama el "mero concepto"; los juicios que pueden hacerse usando el concepto como "mero concepto" son aquellos en los que, siendo el concepto en cuestión sujeto del juicio, el predicado es alguna de las notas, o, supuesto que las notas son a su vez conceptos en el mismo sentido, alguna de las notas de las notas, etc. Este tipo de juicio es lo que Kant llama "juicio analítico". El punto esencial en la noción de "juicio analítico" es que el concepto funcione sólo como conjunto de notas[2]. El empleo del concepto como "mero concepto" (o sea, el proceder del tipo "juicio analítico") es lo que Kant llama "mera lógica", lo cual, por lo tanto, no se corresponde con el significado hoy usual de la palabra "lógica", y sí, en cambio, con la "lógica" escolástica, hoy frecuentemente mal llamada "lógica aristotélica".

Cuando es usado meramente como conjunto de notas, como "mero concepto", el concepto es usado al margen de su relación con la intuición o la sensación, esto es, al margen de su pertenencia a lo que llamamos conocimiento; por eso los "juicios analíticos" no comportan conocimiento. Aquí nos será útil considerar por un momento el concepto como "mero concepto" precisamente porque, al ser esa una consideración fuera de la relación con la intuición, nos proporciona el punto de partida para exponer en el sentido contrario el camino que al comienzo de este mismo apartado expusimos yendo de la sensación o intuición al concepto.

Situémonos, pues, por un momento, en el concepto como "mero concepto". Aun así, lo que sí hay ya en el concepto es el carácter con-

[2] Ni la reductibilidad a identidad (o la identidad misma) o el *praedicatum inest subiecto* de Leibniz ni tampoco las *relations of ideas* de Hume son "juicios analíticos" en el sentido de Kant. Es cierto que Kant interpreta tanto a Leibniz como a Hume (de quienes, por otra parte, no podía conocer buena parte de la obra) en el sentido que excluimos. Tampoco son "juicios analíticos" en el sentido de Kant los enunciados de pura lógica en el sentido de la lógica contemporánea nuestra, porque las entidades de las que trata esa lógica no son en modo alguno conceptos entendidos como conjuntos de notas.

trapuesto a la inmediatez que en 10.2 encontrábamos en la intuición o sensación; pues el concepto, incluso como "mero concepto", es universal, subsume, y, por lo tanto, se refiere a otra representación, es esencialmente mediato. Por cierto que ese referirse a otra representación, esa mediatez del concepto, es ni más ni menos que el juicio, en el que el concepto en cuestión es el "predicado" y la "otra representación" es el "sujeto"; con lo cual estamos expresando la naturaleza (la mediatez) del concepto también en estas otras palabras: el concepto no tiene lugar sino como predicado de juicios posibles. ¿Qué es la "otra representación" a la que (en su calidad de mediato) se refiere el concepto? En cada juicio tomado por separado, la otra representación puede a su vez ser un concepto, pero entonces tampoco ella tendrá lugar de otro modo que como predicado de juicios posibles, etc.; en definitiva, pues, en la base de todo está la referencia del concepto no a otro concepto, sino a la intuición o sensación, y ya sabemos qué es esa referencia: es (cf. más arriba en este mismo apartado) la fijación del modo en que las sensaciones se agrupan, la fijación del modo en que se construye la figura; así se manifiesta que el concepto es en el fondo la regla para la construcción de figuras y está, como tal, esencialmente vinculado a la intuición; todo uso de conceptos como "meros conceptos", esto es, como meros conjuntos de notas y sin reconocer vinculación alguna con la intuición, es secundario y producto de una abstracción en la que se prescinde de la naturaleza misma del concepto.

También puede ocurrir que el concepto se emplee no como "mero concepto", sino como regla para construir figura, por lo tanto con relevancia cognoscitiva, dando lugar a "juicios sintéticos" (lo contrario de "juicios analíticos"), pero que se trate de un concepto para cuya aplicación como regla no se requiera otra pluralidad que la del puro tiempo y/o el puro espacio, independientemente de todo *quid* de la sensación. Este es el caso de la matemática. Los conceptos de la matemática no son lo que ahora estamos llamando "conjuntos de notas", sino que son reglas de construcción, por lo que los juicios en ningún caso pueden ser analíticos, pero esas reglas de construcción, a diferencia de lo que ocurre con los conceptos de cosas empíricas, no requieren para su aplicación contenido alguno de la sensación, sino sólo la *possibilitas* o *forma* de la sensación.

Nótese, antes de seguir adelante, la siguiente particularidad, que subraya la inseparabilidad de sensación y concepto. Es el concepto, de acuerdo con lo que se ha dicho, lo que constituye la objetividad, o sea, lo que establece la referencia a objeto, pero la establece como referencia inmediata no del concepto mismo, sino de la sensación, pues es la

sensación, no el concepto, lo que es referencia inmediata a algo, mientras que el concepto, como referencia inmediata, sólo lo es a la sensación, su referencia a la cosa es sólo mediata; dicho en orden inverso (pero diciendo exactamente lo mismo): es la sensación la referencia inmediata a la cosa, pero sólo lo es porque a la sensación se refiere el concepto, que, siendo él mismo referencia inmediata sólo a la sensación, es precisamente el establecimiento de la referencia de la sensación a cosa. Así como la sensación es la afección (y la sensibilidad es la receptividad), el concepto es la posición, el acto, o, como dice Kant, en contraposición a receptividad, la "espontaneidad".

10.4. El concepto puro y la síntesis pura

En el momento en que una primera caracterización del conocimiento nos hizo ver que él es, por una parte, intuición finita, o sea, sensación, ello comportó que todo aquello que sea inherente al hecho de que haya en general sensación, con independencia de cuál sea ella en cada caso, todo ello, esto es, la naturaleza de la sensación en cuanto tal, la forma o *possibilitas* de la sensación, la *intuición pura,* eso será al menos uno de los lados por los cuales deba ser contemplada la *possibilitas* o forma *del conocimiento,* o sea el *conocimiento puro.* Si ahora hemos visto (en 10.3) que lo otro que el conocimiento ha de ser, aparte de la sensación, es el concepto, también hemos de poder establecer que todo lo que sea inherente al hecho de que haya en general concepto, o sea, la *possibilitas* o forma del concepto como tal, el *concepto puro,* será la otra cara que, aparte del tiempo y en cierto modo el espacio (la intuición pura), nos muestre la *possibilitas* del conocimiento o el *conocimiento puro.*

El concepto puede ser uno u otro, pero siempre ha de haber concepto. Cuál sea en cada caso el concepto (como cuáles sean en cada caso las sensaciones), eso es el contenido, y eso es lo para Kant irremisiblemente contingente. Lo que siempre ya ocurre es que haya de haber concepto; así, pues, lo que sea inherente a que haya de haber concepto, eso será forma, el *concepto puro.*

Podemos, por unos momentos, y sólo porque como expediente provisional resulta expositivamente interesante, plantear el problema de qué es eso inherente a que haya de haber en general concepto considerando el concepto sólo como lo que hemos llamado "mero concepto". Entonces, el que siempre haya de haber concepto significa que a aquello de lo que en cada caso se trate siempre se le refieren predicados, unos u otros, pero siempre algunos determinados y no cualesquiera; esto, el que

haya predicados determinados, sin especificar cuáles, pero especificando que ha de tratarse de unos determinados, es lo que dice la *cópula* del juicio; si asumimos que los elementos estructurales sujeto y predicado tienen expresiones separables en la fórmula del juicio, entonces la cópula se expresa por "es", y, en efecto, lo que en sí mismo significa el "es" es que hay en general predicados determinados, sin que el propio "es" diga cuáles. Consiguientemente, será todo aquello que esté ya significado en la cópula misma del juicio, en el "es", lo que sea *el concepto puro*, la *forma* del concepto, la expresión conceptual de la forma del conocimiento o forma de la experiencia. Aquellas nociones que están implicadas en la cópula misma del juicio, en el "es", se llaman "categorías", y Kant emplea por de pronto esta definición de ellas, la que las caracteriza como los conceptos implicados en la mera forma de juicio, en la cópula, para obtener una "tabla" de las categorías. Lo hace recordando que una división de los juicios en los tipos A, B y C significa decir algo acerca de todo juicio como tal, a saber, significa decir que todo juicio comporta una opción por uno y en cada caso sólo uno de los tres términos, y, por lo tanto, que todo juicio, por el mero hecho de ser juicio, es decir, por la mera forma de juicio en general, por la cópula, implica la tríada de conceptos que define los tipos A, B y C: Kant hace cuatro divisiones triádicas de los juicios (en universales, particulares y singulares, en afirmativos, negativos e infinitos, en categóricos, hipotéticos y disyuntivos, y en problemáticos, asertóricos y apodícticos, divisiones que denomina "por la cantidad", "por la cualidad", "por la relación" y "por la modalidad", respectivamente), y, expresando cada una de las cuatro tríadas como tríada de conceptos, establece las categorías "de la cantidad" (unidad, pluralidad, totalidad), "de la cualidad" (*realitas*[3], negación, limitación), "de la relación" (substancia-accidente, causa-efecto, interdependencia o comunidad o acción recíproca) y "de la modalidad" (posibilidad, existencia, necesariedad).

[3] Kant emplea en general la palabra alemana *Realität* con un sentido que en principio es el de *realitas* (cf. 9.2.1 y 9.2.3) o quididad, si bien en su aparición terminológica en la tabla de las categorías tiene el significado más concreto de que siempre hay un *quid de contenido* (o sea: nunca está determinado *a priori* qué contenido empírico, pero sí —y siempre— que haya de haber alguno determinado). En vez de traducir *Realität* al castellano, lo que hacemos es simplemente restituirle su forma latina, porque el castellano "realidad" provocaría la confusión con la categoría de "existencia", que en alemán es *Dasein* o *Wirklichkeit* (el adjetivo *wirklich-* significa "real" en el sentido de "existente", mientras que el adjetivo *real-*, en el alemán de Kant, todavía significa por lo general lo que tiene que ver con *realitas* en el sentido de quididad).

Ahora bien, el modo como acabamos de llegar a las categorías no expresa el carácter profundo de ellas, por lo mismo que la condición de "mero concepto", de universal o conjunto de notas, no expresa la naturaleza profunda del concepto. Expusimos en 10.3 que tras la referencia del concepto a "otra representación", tras el carácter de representación "mediata" que el concepto tiene, esto es, tras la condición "meramente lógica" de "universal" o de representación que "subsume", lo que verdaderamente hay es aquella referencia a la intuición, referencia en virtud de la cual se fija el modo en que la pluralidad de la intuición es agrupada, es decir, se establece la objetividad de la intuición misma. Hemos recorrido, en nuestra precedente exposición, el camino intuición-concepto o concepto-intuición en las dos direcciones, de manera ya suficiente para poder decir que ninguno de los dos términos es reductible al otro y que cada uno de ellos sólo es algo en su relación con el otro; lo cual equivale a decir que son como las dos caras de un cierto "lo mismo" que sólo se deja captar fenomenológicamente en la dualidad de las dos caras y en la remisión de cada una de ellas a la otra. Aquello por lo cual hemos sido conducidos de la intuición al concepto y del concepto a la intuición ha sido en todo caso el juntar, agrupar, reunir, construir, del que son las dos caras por una parte la pluralidad, por otra parte la determinación (unidad) del "cómo" (qué se agrupa con qué y qué se separa de qué) de ese reunir. Al reunir en sí mismo Kant le llama *síntesis*. No es ninguna tercera cosa, sino aquello de lo cual unidad (concepto) y pluralidad (intuición) son como las dos caras. Lo que hay, pues, tras la exigencia de principio de que a la pluralidad de la intuición se refiera un concepto (uno u otro, pero en cada caso uno y no otro), como tras la exigencia de principio de que un concepto siempre haya de referirse a "otra representación", o sea, lo que hay tras la forma, en principio "meramente lógica", del juicio, tras la cópula del juicio, es ni más ni menos que: no este o aquel reunir estas o aquellas sensaciones (eso es lo que hay tras cuál sea en cada caso el concepto, mientras que ahora hablamos del que tenga que haber concepto en general, o sea, de la forma de juicio en general, de la cópula), no eso, sino el carácter de *síntesis* en sí mismo con independencia de cuáles sean en cada caso los términos de la síntesis, o sea, la *síntesis pura*. En el "es" se dice la síntesis pura, aunque el uso "meramente lógico" o "analítico" del "es" repose en hacer abstracción de ese significado profundo sin el cual, de todos modos, no habría "es". Las categorías, por lo tanto, no son sino la expresión conceptual de la síntesis pura, paralelamente a como un concepto de contenido es la expresión conceptual no de la síntesis como tal o síntesis pura, sino de un determinado proceder de síntesis.

Si lo que las categorías expresan como conceptos es la síntesis pura, entonces las categorías son sólo un modo de expresión (a saber, el conceptual) de algo a lo que es esencial el tener otro modo de expresión. Pues habíamos quedado en que la síntesis es aquello de lo que la unidad (el concepto) y la pluralidad (la intuición) son como las dos caras, y ello quiere decir que a la síntesis como tal, a la síntesis pura, pertenece por una parte la posición pura de unidad (la exigencia de que haya en cada caso un y sólo un modo de agrupar que sea el correcto) y por otra parte la pluralidad pura (el puro "uno y otro y otro" como la condición esencial de la intuición). Ya sabemos que lo primero es el concepto puro (las categorías) y lo segundo la intuición pura (el tiempo). Resulta entonces que eso de lo que las categorías son la expresión conceptual tendrá el tiempo como expresión intuicional. De hecho, aparte de la presentación "meramente lógica" de los significados de las categorías, que consiste en referirlas a los tipos de juicios de las cuatro divisiones triádicas arriba mencionadas, la única otra exposición de los significados de las categorías consiste en remitirlas a aquellos elementos que el análisis fenomenológico descubre en la intuición misma del tiempo, o sea, en algo así como intentar poner en conceptos lo que intuicionalmente es el tiempo. Nos dice Kant que el tiempo es la pura serie, el puro "uno y otro y otro" y que al decir esto ya hemos encontrado las categorías de la cantidad, porque decimos que cualquier tiempo es uno y a la vez divisible (o sea, varios) y por lo tanto todo; asimismo, que al tiempo le es inherente el que cada tiempo se distinga por un *quid* o contenido *(realitas)*, por lo tanto por no tener el contenido de ningún otro tiempo (negación), con lo cual esa negación es a la vez su *realitas* propia (limitación); y que el tiempo es a la vez permanencia y cambio, dos términos que son inseparables el uno del otro, pues sólo podemos decir que algo cambia si ese algo es lo mismo antes y después, esto es, si permanece, y sólo que permanece si atraviesa estados distintos, es decir, si cambia; pero decir esto es ya decir que todo es substancia (lo que permanece en el cambio) y accidente (lo que cambia en el permanecer); y que el tiempo se sucede en un orden fijo, esto es, que cada tiempo tiene un unívoco "antes" o "después" con relación a cualquier otro tiempo, lo cual sólo puede consistir en que los contenidos estén unos con respecto a otros en relaciones de sucesión fijas, o sea, en relaciones de causa y efecto (sólo empíricamente —y por lo tanto siempre con algún grado de incertidumbre— podemos determinar cuáles); igualmente, al tiempo es inherente la simultaneidad, y ésta sólo puede consistir en que la dependencia, en vez de ser unidireccional, como ocurre en la relación de causa y efecto, sea recíproca, o sea, interdependencia. Faltan las categorías de

la modalidad, cuya peculiaridad es que no expresan conceptualmente uno u otro aspecto de la intuición del tiempo, sino los tres modos en que algo puede "estar en" el tiempo, a saber: en algún (indeterminado) tiempo (posibilidad), en un (determinado) tiempo (existencia) y en todo (esto es, cualquier) tiempo. "Posible" es aquello que es concorde con la forma (las condiciones de la posibilidad) del conocimiento; "existente" sólo puede decirse de algo en conexión con una sensación; si, dadas determinadas circunstancias, las condiciones de la posibilidad exigen que la situación que se produzca comporte determinadas características, entonces esas características son, dadas las circunstancias mencionadas, "necesarias".

Esta vinculación de las categorías con el tiempo se expresa en Kant con empleo de un recurso terminológico que debemos introducir ahora. Como ya se ha visto, Kant se sirve en general, para expresar los diversos aspectos de aquello en lo que consiste la validez, de una terminología escolar de "facultades del alma" y "actos" de esas "facultades". Así, "sensación" y "concepto" son escolarmente los nombres de los "actos" de las "facultades" llamadas respectivamente "sensibilidad" y "entendimiento". Resulta casi inevitable por la propia dinámica de un lenguaje inadecuado (el de la filosofía siempre lo es en algún sentido) que se acabe por echar mano también de un nombre de "facultad" y otro de "acto" para designar aquello de lo que sensibilidad y entendimiento, o sensación y concepto, o intuición y concepto, o pluralidad y unidad, o receptividad y espontaneidad, son como las dos caras. Por de pronto, ya hemos visto que, basándose en la designación de los dos términos como pluralidad y unidad (que, evidentemente, no son nombres de facultades ni de actos), Kant llama *síntesis* a aquello de lo que los dos términos son las dos caras, esto es, al reunir, agrupar, construir, del que hemos hablado. El nombre de facultad para la "facultad de la síntesis" es *imaginación,* y el correspondiente nombre de "acto" es *esquema.* De acuerdo con todo lo dicho hasta aquí, ni la imaginación es alguna tercera cosa además de (o entre) la sensibilidad y el entendimiento, ni el esquema lo es además de (o entre) la sensación y el concepto; ambos no son sino el modo de designar, en las claves terminológicas indicadas, aquello de lo que, respectivamente, sensibilidad y entendimiento, sensación y concepto, son las dos caras.

Sentada esta terminología, podemos expresar la ya descrita solidaridad entre las categorías y la intuición pura del siguiente modo:

En principio, es claro por lo expuesto en 10.3 y en este mismo apartado que cada concepto es fijar como regla un determinado proceder de síntesis, un cierto reunir, agrupar, construir, digamos ahora: un esquema. En el caso de los conceptos de contenido (sean los de contenido em-

pírico o los de contenido "sensible puro", esto es, los de la matemática) no plantea dificultad alguna el entender que hay un proceder de este tipo, pues esos conceptos permiten en efecto producir o construir figuras que les sean adecuadas (que sean algo así como "ejemplos"); pero a las categorías no corresponde figura en la intuición, ¿cuáles son, pues, los esquemas para las categorías?; de acuerdo con la descripción que unas líneas más arriba hemos hecho de la vinculación de las categorías con el tiempo, debemos decir ahora, y con ello no hacemos sino introducir la nueva terminología en algo ya dicho, que los esquemas de las categorías son los diversos aspectos de la intuición del tiempo, o sea, que el producirse o gestarse que, teniendo lugar en la intuición, se expresa conceptualmente en las categorías es el tiempo.

Cuando decimos que sensación y concepto son como las dos caras de algo único, estamos diciendo también que la escisión misma de concepto e intuición es un aspecto esencial de aquello de lo que estamos hablando. Sólo tenemos ahora que subrayar en qué punto del precedente análisis ha quedado claro que, en efecto, la separación con respecto a esa "raíz común" es un constitutivo esencial del conocimiento. Concretamente esto ocurrió cuando dijimos que la objetividad, constitutivo del conocimiento, consiste en la exigencia de que el modo en que la pluralidad de la sensación se agrupa en conjuntos y subconjuntos, el modo en que se constituye figura, esté fijado, es decir, en que, aun cuando podamos no saber cuál es el válido, sepamos que en cada caso hay uno y sólo uno válido; la posición de objetividad es la posición de unidad del objeto; decíamos que, en esa fijación del modo del proceder de síntesis, el modo de proceder ya no es simplemente modo de proceder, sino que es *regla*, y que la regla es el concepto. Dicho ahora con la nueva terminología, esa fijación del modo de proceder es el tránsito del esquema (el proceder en el reunir y agrupar) al concepto (la regla); es la separación del modo de proceder con respecto al caso concreto de su ejercicio, y con esta separación el modo de proceder deja de ser modo de proceder para pasar a ser regla, universal, concepto, y lo que queda del otro lado, frente al universal, ya tampoco es el esquema, sino aquello frente a lo cual el universal se separa subsumiéndolo como un caso concreto entre infinitos posibles, o sea, frente al universal el singular, frente al concepto la intuición, frente al predicado el sujeto del juicio. Se ha consumado así la escisión con la cual empieza la objetividad, es decir, con la cual empieza el conocimiento, y el acto por el que se ha consumado la escisión, el acto mismo de la escisión es la producción del universal (de la regla, del concepto) frente al caso concreto (por lo tanto, también la producción del caso concreto como tal, digamos: su relegación a caso con-

creto), y esto quiere decir también: puesto que es el establecimiento de concepto o de universal, es la fijación de un *quid,* de un "qué es" la cosa (barco o nube o caballo o casa).

Falta todavía un paso esencial en la caracterización de este acto o movimiento por el que se establece la objetividad, se fija el *quid* y se separa el universal frente al caso concreto. Hemos dicho que ese acto es la posición de unidad, esto es: el que en cada caso haya de haber un y sólo un..., a saber: un y sólo un modo válido de agrupar las sensaciones en figura, o, lo que es lo mismo, una y sólo una caracterización conceptual válida, o, dicho de otra manera, que, si bien podemos no saber qué es lo que hay en tal o cual caso, lo que sí sabemos es que ello (lo que hay) es lo que es y no cualquier cosa. Esta exigencia, constitutiva del conocimiento e idéntica con el *concepto puro,* no es sino la exigencia de que todas mis representaciones hayan de poder ser incluidas en la unidad de una única experiencia. Pues bien ¿qué tienen todas mis representaciones en común, de modo que pueda exigirse que todas ellas puedan entrar en una unidad?; no otra cosa que el que todas ellas son representaciones mias; pero ¿qué se entiende aquí por "yo" y "mi"?; no estamos hablando (ello quedó claro desde el principio) de las "representaciones" como hechos (psíquicos), sino de la validez o legitimidad, en este momento concretamente de la validez conocimiento; las representaciones que tienen que poder ser puestas unas con otras en una misma experiencia son todas las representaciones cognoscitivamente válidas; cualquier representación cognoscitivamente válida ha de poder hacer contexto con cualquier otra representación cognoscitivamente válida; así, pues, todas "mis" representaciones quiere decir: todas las representaciones cognoscitivamente válidas, y "yo" quiere decir: el enunciante del enunciado válido en cuanto tal; la posición de unidad que es el concepto puro y en la cual consiste la objetividad acontece como autoposición del propio ponente.

De acuerdo con toda la exposición precedente, lo mismo es reconocer objetividad que fijar un *quid,* esto es, determinar que es una y sólo una la regla válida, establecer un universal (concepto) bajo el que algo se subsuma, por lo tanto segregar el universal frente al caso concreto y de este modo dar origen al universal como tal y al caso concreto como tal, al predicado y al sujeto del tipo básico de juicio. Si a este acto le llamamos *posición* (de "poner" en el sentido de establecer o fijar), entonces lo que hemos dicho en el párrafo precedente es que la posición es lo mismo que la autoposición del ponente. A esta autoposición o autorreferencia —constitutiva del ponente mismo, pues sólo en ella el ponente pone— la llama Kant "apercepción pura".

La objetividad de la que venimos hablando tiene ciertamente su consistencia en las propias condiciones de la posibilidad del conocimiento; esto no quiere decir que en algún momento debamos reconocer, más allá de ese objeto, una "cosa en sí". Más bien debemos preguntarnos si no es la noción misma de "ser" (y, por lo tanto, la de "ente" o, lo que es lo mismo, la de "cosa") lo que está vinculado no a que haya de hecho un conocimiento de la cosa o ente en cuestión, pero sí a la posibilidad de conocimiento, a la *possibilitas* del conocimiento. La única limitación a esta vinculación estriba no en que haya "ser" al margen de la validez del enunciado, sino en que el conocimiento no es el único modo de validez del enunciado y, por lo tanto, el "ser" que pronunciamos en discurso cognoscitivamente válido no es el único "ser" válido. Pero tampoco esto quiere decir que haya un "ser" "más allá" de la objetividad cognoscitiva; no es ni más allá ni más aca; es simplemente otro modo de validez o, si se prefiere decirlo así, otro modo de "ser". Lo que no hay es un ser o una validez en el sentido de "cosa en sí". El término "cosa en sí" es lo que Kant llama un "concepto-límite", es decir: algo de lo que sólo se trata para decir de qué no se trata; cuando queremos expresar que no hay "ser" al margen de la *possibilitas* de uno o el otro modo de validez, lo que decimos es: "no se trata de cosas en sí". "Cosa en sí" es estrictamente un término técnico, es decir, no se corresponde en modo alguno con el significado común (por lo tanto tampoco con el que Kant por lo demás emplea) de la palabra "cosa"; la cosa, lo ente, es el objeto posible de enunciado válido, esto es: de conocimiento en su caso y de decisión en el suyo. El hecho de que para designar el objeto posible de conocimiento Kant emplee también la palabra "fenómeno" no contradice en nada lo dicho, pues "fenómeno" no significa aquí nada del tipo de "apariencia" en contraposición a "realidad", sino que significa lo que aparece, lo que se muestra, cosa que Kant toma en el sentido de: lo constatable, aquello que tiene una validez precisamente del tipo conocimiento.

10.5. Lo práctico y el imperativo categórico

La consideración kantiana de lo cognoscitivo y lo práctico como dos modos distintos de validez, de modo que cada uno de ellos comporte su propio "¿en qué consiste la validez?", se contrapone en primer lugar a cualquier tesis según la cual de conocimientos pudiese alguna vez derivarse unívocamente una decisión. En efecto, si tal derivación fuese po-

sible, entonces uno de los dos modos de validez sería reductible al otro, a saber, el práctico al cognoscitivo, porque el conocimiento contendría eventualmente decisiones. Para que tal cosa ocurriese, sería preciso que fuese posible algún objeto de conocimiento, alguna situación cognoscitivamente dada o al menos cognoscitivamente representable (como posible), de cuyo conocimiento se siguiese necesariamente la decisión de ejecutarla o de evitarla. Esto está excluido, por de pronto, por el hecho de que la concepción kantiana del conocimiento, como ya ha podido verse en los apartados anteriores, excluye que pueda haber objetos de carácter total, por así decir libres de contexto; todo objeto está, en virtud de las condiciones de la posibilidad del conocimiento, en un conjunto de dependencias, es siempre una parte de algo más amplio, y ya esto solo es suficiente para excluir que algún objeto pueda ser incondicionalmente aceptado o rechazado. Pero, además, cualquier reductibilidad de una decisión a conocimientos está excluida por el propio análisis fenomenológico de la decisión, en los términos que vamos a ver.

Es cierto que sólo lo que es posible objeto de conocimiento es posible objeto de decisión, o sea, que sólo nos planteamos hacer o no hacer aquello que podemos representarnos cognoscitivamente; o, dicho de otra manera, que está por principio fuera del campo de la decisión aquello que es imposible en el sentido de la categoría de "posibilidad" tal como la hemos explicitado en 10.4 ("posible" es aquello que cumple con la forma –condiciones de la posibilidad– de la experiencia). Es igualmente cierto lo recíproco, a saber: que cualquier posible objeto de conocimiento (cualquier posible en el sentido de la categoría de "posibilidad") es un posible objeto de decisión, o sea, es algo que alguien alguna vez podría plantearse hacer o no hacer. Más aún: no sólo se requiere que el posible objeto de decisión sea un posible objeto de conocimiento, sino que, además, para que haya efectivamente decisión, es preciso que el objeto sea en efecto representado cognoscitivamente. Ahora bien, la representación cognoscitiva, siendo precisa para que haya decisión, sin embargo no constituye ella misma la decisión ni la determina. En primer lugar porque, para que haya decisión, es preciso además que eso cognoscitivamente representado no me sea indiferente, es decir, que con ello se ligue en mi "sensación interna" (cf. 10.2) algún sentimiento de atracción o repulsión. Esto, sin embargo, todavía no nos conduce a la radical irreductibilidad de la decisión a conocimiento, pues lo constatado en la "sensación interna" también es constatado, o sea, pertenece al ámbito conocimiento; si todo fuese eso, pues, no habría irreductibilidad, sino que simplemente ocurriría que en lo cognoscitivamente dado que determinaría la decisión habría que incluir también mi propio carácter

y estado "internos". Pero no hay sólo eso. Si hay decisión, es porque tampoco es posible entender el conjunto de las inclinaciones, repulsiones y atracciones como algo de lo cual se siga unívocamente qué es lo que yo en definitiva hago.

Ciertamente no se trata de demostrar o deducir que la decisión es irreductible a conocimiento, porque eso sería intentar demostrar o deducir que hay decisión, cuando en ningún momento se ha asumido que se pudiese deducir o demostrar que hay conocimiento; la validez, en uno u otro de sus modos, tiene, decíamos en 10.1, el carácter de algo con lo cual siempre ya nos encontramos en y para una averiguación que tiene —decíamos allí— carácter fenomenológico, epagógico. De lo que se trata por de pronto es de encontrar en la decisión aquello que es propiamente la decisión, es decir, aquello que no se deja derivar de conocimientos. Pongamos que yo haría A, pero, en virtud de ciertas circunstancias, no lo hago; parece que mi decisión ha sido modificada por algo cognoscitivamente constatado (las circunstancias en cuestión); y, sin embargo, no es así, porque, si esas circunstancias me llevan a no hacer A, es que en cualquier caso mi decisión no era pura y simplemente (es decir: pasase lo que pasase) hacer A, sino que incluía condicionantes; mi decisión no era hacer A, sino algo que en ciertas circunstancias da como resultado hacer A y en otras no; no se quiere decir con esto que mi decisión no cambie; lo único que se dice es que puede no cambiar sin que ello sea obstáculo para que en circunstancias diferentes se hagan cosas diferentes; y lo que sin duda se está diciendo es que la decisión es algo que permanece lo mismo para una pluralidad en principio indefinida de casos posibles, o sea, es lo que Kant llama una "máxima"; yo puedo siempre cambiar de máxima, pero la que en cada caso tenga será siempre aplicable en principio a infinitos casos posibles, incluso si de hecho no llega a (no tiene ocasión de) aplicarse más que una vez o quizá ninguna.

Es, pues, la máxima lo que propiamente constituye la decisión. Y el que la decisión es algo en y con lo que siempre ya nos encontramos significa ahora que podemos ciertamente cambiar de máxima en cualquier caso, pero siempre tenemos alguna. Toda máxima es contingente, pero el que haya en general máxima es necesario. La condición misma de máxima, o sea, de válido para una pluralidad en principio infinita de casos posibles, parece ser, pues, lo que hay en toda decisión independientemente de cuál sea en cada caso el contenido de la decisión, o sea, independientemente de qué sea lo que se decida, esto es, independientemente de cuál sea la máxima. La condición misma de máxima es, como acabamos de ver, la condición de universal, de válido para en principio in-

finitos posibles casos; pero, nótese bien, no se trata de universalidad efectiva, pues la máxima es contingente y puede cambiar en cualquier momento, sino sólo de la forma lógica de universalidad. ¿Puede esto, la exigencia de la forma lógica de universalidad, ser contemplado como la forma o *possibilitas* de la decisión? Para una respuesta afirmativa, son precisas, además de todo lo dicho, dos cosas: primero, que la exigencia de la forma lógica de universalidad sea en efecto alguna exigencia, determine algo, esto es, que no cualquier conducta materialmente posible sea compatible con esa forma lógica; y, segundo, que se pueda entender en qué sentido esa exigencia es inherente a toda decisión sin que ello haga imposibles las decisiones incompatibles con esa exigencia.

Comencemos por la primera de las dos condiciones que acabamos de mencionar. En efecto, no cualquier conducta materialmente posible es compatible con la forma lógica de universalidad; hay conductas que no pueden, por razones "meramente lógicas" (cf. 10.3), es decir, porque ello comportaría contradicción (y precisamente en el sentido "analítico" kantiano, no en el de Leibniz, cf. 9.2.1), ser formuladas con la forma lógica de universalidad. Consideremos, a modo de ilustración, el concepto "mentira"; no es posible mentir sin presuponer como regla universal la de decir la verdad; erigir en regla universal el que, en tales o cuales circunstancias, lo que se expresa no corresponde a lo que hay, equivale a dejar en suspenso para esas circunstancias la validez del lenguaje mismo y, por lo tanto, la posibilidad misma de la mentira; es, pues, imposible (contradictorio) formular como universal norma alguna que defina unas circunstancias en las cuales fuese aceptable mentir[4].

[4] Esto no es propiamente un "ejemplo", porque el concepto "mentira" que aquí se maneja es tan amplio que de un modo u otro la denuncia de un elemento de mentira interviene en cualquier demostración de incompatibilidad de una conducta con la forma lógica de universalidad. Los verdaderos ejemplos empezarían cuando se tratase de ver si tales o cuales palabras, actos o gestos en tal o cual momento son o no mentira, lo cual implicaría saber qué significan verdaderamente en ese momento esas palabras, actos o gestos. Nótese que al razonamiento de Kant no le es imprescindible en modo alguno el que se puedan "poner ejemplos" o "discutir casos", es decir, el que quepa discutir sobre descripciones a algún nivel intermedio entre la exigencia general de compatibilidad con la forma lógica de universalidad y la singularidad de cada situación concreta. Es verdad que, para que haya compatibilidad o no con la forma lógica de universalidad, tiene que haber una expresión conceptual de la conducta, pero no se pone con ello ningún límite al grado de complejidad que esta expresión pueda tener.

La ilustración que acabamos de emplear para mostrar que la exigencia de compatibilidad con la forma lógica de universalidad excluye ciertas conductas sirve también para entender cómo el que esa exigencia sea inherente a la decisión como tal no hace imposibles las decisiones que la incumplen. En efecto, la ilustración de la mentira mostró que lo que ocurre con las decisiones contrarias a la citada exigencia es que ellas son precisamente aquellas decisiones que no se pueden adoptar sin dar por universalmente válido su contrario, es decir: aquellas decisiones que, en el hecho mismo de adoptarse, se juzgan y condenan a sí mismas según un criterio que en ellas mismas está y que se asume por el hecho mismo de tomar esas mismas decisiones.

La exigencia de compatibilidad con la forma lógica de universalidad es, pues, aquello que hay en toda decisión por el hecho de ser decisión, independientemente de cuál sea su contenido; es la forma o *possibilitas* de la decisión. La denominación "imperativo categórico", que Kant emplea para esa exigencia, significa lo siguiente: es algo con validez necesaria en la conducta (esto es lo que quiere decir "imperativo"), a diferencia de las máximas (que no son imperativos), y, a la vez, esa validez necesaria es validez decisión, validez práctica, mientras que la de aquellos imperativos que vinculan a un fin un medio necesario para ese fin (imperativos hipotéticos: si quieres A, haz B) es validez conocimiento (porque simplemente constata que A no es posible sin B).

Una vez visto que la exigencia de compatibilidad con la forma lógica de universalidad constituye en efecto una cierta determinación, queda también reconocido que esa es la única determinación de la decisión que no se basa en contenido alguno, es decir: que no consiste en determinarse por o contra esto o aquello, que no estriba en fines. Sólo por eso es posible que sea, en el sentido en que ya hemos visto que es, una determinación necesaria, mientras que toda determinación por contenidos (por fines) implica no sólo la representación cognoscitiva del fin en cuestión, sino también el hecho (asimismo cognoscitivo, de la "sensación interna") de que con esa representación se vincule un sentimiento de atracción (o de repulsión hacia su contrario), lo cual, siendo un hecho empírico (de la "sensación interna"), excluye que aquella determinación práctica que lo presupone pueda ser en modo alguno una determinación necesaria. Todo el contenido de la determinación práctica, esto es, todo el que la máxima sea esta en vez de aquella o aquella en vez de esta, reposa en la determinación en razón de fines, y por eso es contingente. El imperativo categórico es lo necesario en la decisión precisamente porque es la única determinación que no depende de ningún fin, o sea, de ningún contenido. Por eso mismo es la única determinación

práctica que no depende de nada cognoscitivo, pues, al no haber contenido, no hay nada cuya representabilidad cognoscitiva haya de suponerse o en relación con lo cual haya de ocurrir algo en la sensación interna. Así, pues, el imperativo categórico es la determinación *libre* en el doble sentido de que: es independencia frente a cualquier contenido, frente a cualquier fin, y, por eso mismo, es independencia frente a todo lo cognoscitivamente dado.

El tratamiento de lo práctico empezó estableciendo que la decisión (es decir: toda decisión) es irreductible a conocimiento. Esto era una primera cosa que podíamos haber designado con la palabra "libertad". El mismo tratamiento desemboca ahora en que la componente que en la decisión hay de distancia frente a lo que se determina desde el conocimiento es precisamente la componente de distancia frente a todo fin, y que ambas cosas no son sino lo *a priori*, la forma o *possibilitas* de la decisión, forma o *possibilitas* que es ella misma un fundamento de determinación, de manera que sólo la decisión basada en ese fundamento es libre. Parece haber una paradoja en que la libertad sea el carácter de toda decisión y a la vez lo propio de la decisión basada en la mera forma; es la misma paradoja que ya encontrábamos en el hecho de que la determinación inherente a la decisión como tal sea a la vez algo que la decisión puede incumplir: se es libre si y sólo si ante todo se es libre de ser o no ser libre; la libertad es estar siempre ya y siempre de nuevo en una alternativa, y no en la trivial de —supuesto que "ya" se "es" libre— hacer esto o hacer aquello, sino en la alternativa de ser libre o no serlo.

10.6. El derecho

Podemos admitir que lo dicho en el apartado precedente establece algo así como un principio de enjuiciamiento interno de las decisiones: "interno" en el sentido de que el criterio es establecido y ejercido por la propia decisión que —ella misma— se enjuicia. A la vez, parece seguirse de lo expuesto que el enjuiciamiento en cuestión no pueda ejercerse sobre lo observable de la conducta. En efecto, la decisión es la máxima, y el enjuiciamiento según el imperativo categórico se refiere a máximas, mientras que una misma conducta observable puede responder a máximas distintas, incluso incompatibles entre sí, sin que haya medio alguno para discernir con definitiva seguridad (ni siquiera en el caso de mi propia conducta) qué máxima es la que en efecto rige. Tal situación es, por otra parte, muy defendible: se acepta que hay un criterio moral

y, a la vez, se desautoriza el que alguien pudiese pretender ir por la vida haciendo de juez moral (de los demás o de sí mismo).

Lo que hay en el fondo de la situación resumida en el párrafo precedente es la irreductibilidad de la distinción entre la validez cognoscitiva y la validez práctica: aquello que es materia del enjuiciamiento según el imperativo categórico no es cognoscitivamente presente, y lo que es objeto de conocimiento posible no es lo que se enjuicia según el imperativo categórico.

Por otra parte, sólo lo accesible al conocimiento es en principio accesible a la coerción. De donde, teniendo en cuenta lo anterior, se sigue que nada a lo cual sea inherente una fuerza coercitiva puede basarse en el imperativo categórico. Cabe preguntar entonces si las relaciones materiales entre los hombres quedan remitidas a meras situaciones de hecho sobre las cuales no quepa cuestión de legitimidad. Así ocurriría si no fuese porque la misma imposibilidad de que una instancia eventualmente coercitiva enjuicie según el imperativo categórico introduce ya por sí sola severas condiciones: la instancia eventualmente coercitiva ha de abstenerse de toda pretensión de juicio moral, ha de guardarse de pretender cualificar intrínsecamente las conductas; por lo tanto, ha de dejar pura y simplemente que cada uno haga lo que quiera con la única condición de que este "poder hacer lo que se quiera" valga igualmente para todos, es decir: cada uno ha de poder hacer todo aquello tal o bajo condiciones tales que el hecho de que él lo haga no sea incompatible con que cualquier otro bajo las mismas condiciones pueda también hacerlo. Esta norma es para Kant el único principio *a priori* del *derecho;* todo lo que es efectivamente derecho (y no mera imposición de un poder fáctico) no es sino el desarrollo de ese principio en unas condiciones empíricamente dadas.

Podemos ilustrar esta posición poniéndola en contacto con la habitual pregunta de si en materia de derecho todo es cuestión de convenio y consenso (que se supone empírico) o si hay, por el contrario, una posibilidad de enjuiciamiento intrínseco. La posición kantiana, tal como la hemos descrito, es que la propia exclusión de que pueda haber enjuiciamiento intrínseco es ella misma una condición *a priori,* de la que se siguen consecuencias, y que precisamente en ella reside lo *a priori* del derecho.

El derecho no es para Kant ningún tercer ámbito, además de lo cognoscitivo y lo práctico. Es expresión de la irreductibilidad de la distinción entre lo cognoscitivo y lo práctico. El derecho, en cuanto que es capacidad coercitiva, sólo puede actuar sobre lo cognoscitivamente accesible, pero eso cognoscitivamente accesible es lo cognoscitivamente ac-

cesible de la conducta, y aquí se instala la separación irreductible; el derecho toma su fundamento precisamente de su radical alienidad o exterioridad.

10.7. La reflexión

Según lo hasta aquí dicho, nunca una decisión se sigue de conocimientos, pero sólo es objeto posible de decisión lo que es objeto posible de conocimiento, pues para que haya decisión tiene que haber una representación cognoscitiva de lo que puede ser decidido (aunque la representación cognoscitiva en ningún caso determina la decisión), o, dicho de otra manera, sólo es objeto posible de decisión lo posible en el sentido de la categoría de "posibilidad" (cf. 10.4 y 10.5). Y recíprocamente: todo objeto posible de conocimiento, todo lo que es posible en el sentido de la categoría de "posibilidad", es algo de lo que quizá alguien alguna vez tenga que decidir si se produce o no, o sea, es un posible objeto de decisión. Así, pues, el ámbito de los posibles objetos de conocimiento y el de los posibles objetos de decisión, el ámbito de la naturaleza (cf. 10.1) y el de la conducta, son materialmente (es decir: en cuanto al contenido) el mismo ámbito. Son las mismas cosas las que pueden aparecer como contenidos cognoscitivamente válidos o como contenidos prácticamente válidos; lo que ocurre es que en cada caso (en cada enunciado) aparecen o como lo uno o como lo otro. Todo ello concierta perfectamente con la inderivabilidad, la irreductibilidad y la imposibilidad de tránsito de una validez a la otra, pues, en efecto, dichas propiedades sugieren que no se trata de una frontera material o de contenido, o sea, que no son partes que se yuxtapongan, lo cual parece querer decir que cada uno de esos ámbitos es todo y, por lo tanto, que son lo mismo, si bien eso "mismo" no aparece nunca como tal "mismo", digamos en el punto cero de la escisión, sino sólo o como lo uno o como lo otro.

Comoquiera que debamos pensar lo último dicho, al menos ha quedado claro que es objeto posible de decisión todo objeto posible de conocimiento y sólo lo que es objeto posible de conocimiento, o sea: ha quedado clara la identidad de contenido, la identidad material, entre el ámbito de los objetos posibles de conocimiento y el de los objetos posibles de decisión, entre el ámbito de la naturaleza y el de la conducta. Con esta identidad material o de contenido es interesante relacionar algunas otras cosas ya dichas, pero que ahora adquirirán un nuevo significado. Veremos a continuación cómo algunos aspectos de la *possibilitas* de lo práctico, por una parte, y, por la otra parte, algunos aspectos de

la *possibilitas* de lo cognoscitivo, aspectos que hemos descubierto por separado unos de otros, son solidarios entre sí a través de esa necesaria identidad material o de contenido entre los dos ámbitos.

La *possibilitas* de la decisión está constituida por el imperativo categórico, esto es, por la exigencia de compatibilidad con la forma lógica de universalidad. Ya ha quedado claro que esto no significa que tal exigencia se cumpla, ni siquiera es necesario que se cumpla alguna vez. Lo que sin duda es preciso es que *tenga sentido* como imperativo, esto es: que esté determinado de suyo qué es lo que manda o exige en cada caso, o, dicho de otra manera, que, supuesta una descripción suficiente de una posible conducta, de un posible objeto de decisión, se pueda decir si esa conducta, objeto de decisión, es o no compatible con el imperativo categórico. Sigue siendo cierto que, tal como dijimos al comienzo de 10.6, no sabemos con certeza si la máxima que seguimos es o no compatible con el imperativo categórico; esto es así porque no sabemos con certeza cuál es la máxima que seguimos, pero cualquier posible máxima (por lo tanto, la que sigamos, cualquiera que sea), cualquier posible contenido de decisión, es de suyo enjuiciable según el imperativo categórico, esto es: la cuestión de si es o no compatible con la forma lógica de universalidad es de suyo una cuestión decidible. Veamos qué se sigue de ello.

El que de todo contenido posible de decisión, de toda conducta posible, sea de suyo determinable si es o no compatible con la forma lógica de universalidad significa que con toda conducta posible ha de poder efectuarse la operación de expresarla en términos universales para ver si, expresada así, resulta contradictoria o no; recuérdese, en efecto, que la incompatibilidad con la forma lógica de universalidad significa (cf. 10.5) que la posible conducta en cuestión, formulada en términos de universalidad, resulta contradictoria. Es preciso, pues, que esa operación de formular en términos universales (para ver si así se produce contradicción o no) pueda efectuarse con cualquier posible contenido de decisión; ahora bien, "en términos universales" es lo que hasta aquí, hablando de Kant, hemos llamado "en conceptos". Es, pues, preciso, que todo posible contenido de decisión se deje describir en conceptos. Ahora bien, es posible contenido de decisión todo aquello que es posible contenido de conocimiento, y viceversa; por lo tanto, es todo posible contenido de conocimiento lo que ha de poder ser descrito en conceptos. Esto último, ciertamente, ya lo sabíamos desde 10.3 y 10.4, pero lo que no sabíamos es que tuviese nada que ver con la validez del imperativo categórico; ahora, en cambio, lo hemos derivado del hecho de que el imperativo categórico tenga sentido.

Hemos encontrado, pues, lo siguiente: de que la *possibilitas* de lo práctico sea el imperativo categórico es solidario el que el conocimiento sea concepto. Esto último, el que el conocimiento sea concepto, es ni más ni menos que la dualidad intuición-concepto o sensación-concepto, pues en 10.3 vimos cómo la descripción fenomenológica de cualquiera de los dos términos de la dualidad conducía al otro. Lo que sabemos ahora es, pues, que la dualidad intuición-concepto en el conocimiento es solidaria de que el conocimiento mismo sea a su vez miembro de una dualidad en la que el otro término es lo práctico.

El que ambas dualidades (intuición-concepto en el conocimiento y conocimiento-decisión) sean solidarias la una de la otra, si bien es un resultado nuevo, armoniza con todo lo anterior, pues de una y otra dualidad hemos encontrado, en momentos diferentes, que ni una ni otra son dualidades de algo así como partes de un todo, sino que cada una de ellas es dualidad de algo así como dos caras de algo único que no aparece como tal, sino sólo en el hecho de que las dos caras manifiesten ser las dos caras de lo mismo.

Por otra parte, en 10.4 expusimos, a propósito de la dualidad de sensación y concepto, cómo la escisión de los dos términos es esencial al conocimiento. El acto por el cual —por así decir— empieza a haber conocimiento es precisamente el acto por el que se produce la escisión, acto que allí caracterizábamos como: la segregación del concepto a partir del esquema, segregación en la cual lo que queda del otro lado ya tampoco es el esquema, sino la figura singular o el "caso concreto", porque esa segregación es precisamente la segregación del universal (regla, concepto) frente al caso concreto, del concepto frente a la intuición; esa separación es —decíamos entonces— el acto por el que se fija el modo de agrupar la pluralidad de la intuición, y, con ello, el acto por el que se establece una regla, se genera un universal bajo el cual se subsume la cosa, es decir, se fija un *quid;* y es eso el tipo primario de juicio, porque es la segregación del universal bajo el que se subsume (predicado) frente al caso concreto que se subsume bajo el universal (sujeto del juicio); y sólo entonces la cosa es cosa, porque sólo entonces tiene una determinación, tiene un *quid,* es sujeto de juicios, o sea, *es.*

A este acto por el que se fija el modo del proceder de síntesis, se segrega el universal, se establece un *quid* y así hay objeto, hay cosa y hay conocimiento, Kant le da a veces un nombre técnico: *reflexión.* La palabra significaba en cierta terminología escolar el dar a contenidos de la representación el carácter de universal, esto es, de válido para infinidad de casos posibles e indiferente a cada uno de ellos; por lo tanto, significaba en efecto la producción o segregación del universal como tal,

aunque sin todo lo que esto comporta en Kant. Dentro de lo que comporta en Kant, hay que recordar todavía otro elemento, el cual conecta con el otro sentido, este habitual, de la palabra "reflexión", que es el de autorreferencia. Expusimos en efecto, en 10.4, cómo la fijación de *quid*, la constitución de la regla, del universal o del concepto, la posición de objetividad, etc., todo eso cuya descripción acabamos de recordar, es lo mismo que la autoposición constitutiva de la propia instancia ponente; la posición (fijación de *quid*, etc.) es la autoposición del ponente. Los anteriormente dos sentidos de la palabra "reflexión" aparecen en Kant unificados, no por cambio alguno de terminología, sino por la cosa misma.

Con la reflexión, pues, empieza la validez. Es verdad que hemos desarrollado esto hablando de la validez cognoscitiva; pero también hemos mostrado (en este mismo apartado) que la escisión o segregación que hemos descrito como la reflexión es solidaria de la escisión de lo práctico y lo cognoscitivo, o sea, que el que haya lo práctico comporta que se segregue el concepto, que haya la escisión intuición-concepto. Con la reflexión, pues, empieza la validez. Y, con todo, la reflexión, tal como la hemos descrito, tanto en 10.4 como ahora, aparece como la ruptura de algo; hemos dicho cosas como: separación del concepto frente al esquema en la cual lo que entonces queda del otro lado ya tampoco es el esquema, sino la figura singular o caso concreto, etc. En todo caso, la reflexión ha aparecido siempre como ruptura de algo o segregación con respecto a algo. Ahora bien, la reflexión es la validez misma, es el poner; algo de lo cual la reflexión sea la ruptura o el abandono, será, pues, algo así como la *áthesis*, el "no poner". No establecemos nada "anterior" a la reflexión, entre otras cosas porque establecer ya sería reflexión; simplemente reconocemos que la reflexión misma, ella misma, aparece como ruptura de algo. La reflexión es la validez misma; lo que ocurre es que la validez, la reflexión, es esencialmente *finita*. La referencia a la *áthesis*, a un prerreflexivo o arreflexivo, tiene lugar sólo como reconocimiento de la finitud de la reflexión, de su intrínseco carácter de ruptura o abandono o pérdida de algo.

10.8. Teleología

Aun cuando por un momento dejemos de hablar de la reflexión y la *áthesis*, no cabe duda de que ya el comienzo del apartado anterior vinculaba el que además de lo cognoscitivo haya lo práctico con el que en lo cognoscitivo siempre tenga que haber concepto. Ahora vamos a introducir una nueva clave expositiva para poder referirnos a esa exigencia de que haya concepto.

Los conceptos de contenido (sean sencillamente empíricos o de contenido "sensible puro", cf. 10.3 y 10.4), es decir, todos aquellos conceptos que no sean las categorias, son de aparición contingente en el discurso, es decir, pueden estar o no estar y el que estén o no estén es cuestión empírica (en el caso de los de contenido "sensible puro" lo que no es empírico es qué sucede una vez decidido que estén). Si en algún caso, por razones que al menos de momento se nos escapan y que, en todo caso, según Kant nunca serían de validez cognoscitiva, pudiésemos decir que cierto concepto de contenido no meramente se cumple de modo empírico, contingente, sino que en algún sentido *tiene que* cumplirse, entonces y en ese mismo sentido lo que estaríamos diciendo sería que hay un *fin;* el fin es el concepto en cuanto que se lo toma "como fundamento de la existencia de la cosa". Un caso particular de esto es claramente el de los fines de un agente racional, pero también, si en algún caso hubiese algún fin "en la naturaleza", lo que ello querría decir sería que cierto *quid,* cierto definible, es fundamento del proceso de su cumplimiento.

Veamos ahora si la mencionada exigencia de que siempre haya concepto concede alguna posible aplicación al término "fin" tal como acabamos de introducirlo. Es claro que dicha exigencia no legitima el reconocimiento de fin alguno, puesto que no comporta que tenga que cumplirse concepto alguno, sino sólo conceptos en general, unos u otros, ninguno determinado; sigue siendo siempre contingente qué conceptos; necesaria es sólo la adecuación a concepto en general. Por lo tanto, no se establece fin alguno y sí en cambio, y solamente, un *finalismo* en general, esto es: adecuación a la posibilidad de fines en general, pero no a fin alguno determinado.

Antes de seguir con las implicaciones de esta noción de un finalismo en general que no comporta fin alguno determinado, veamos si conocemos algún discurrir en el que, aun sin el carácter de enunciado válido, se haga un uso en cierta manera inevitable de la representación de fin en el sentido de un fin determinado.

El proceder investigatorio en el ámbito de lo cognoscitivo busca siempre conceptos, no porque de entrada no los tuviese (los tiene siempre ya, pues, si no, no seria proceder en el ámbito de lo cognoscitivo), sino porque siempre, en virtud de una necesidad de la que nos ocuparemos en 10.10, busca subsumir bajo un único concepto más abarcante fenómenos en principio captados por separado. Pues bien, en esta búsqueda de conceptos, lo que la investigación busca es en cada caso aquel sistema de conceptos, digamos N, que "dé cuenta de" o "explique" los fenómenos que se pretende subsumir bajo él, esto es, que permita, una vez que lo tengamos, decir que las cosas ocurren "porque" de otro modo

no se cumpliría N; claro que el conocimiento no afirma ni permite como tesis válidas esos modos de hablar, como, por ejemplo, que los planetas tienen las órbitas que tienen "porque" de otro modo no se cumpliría la ley de gravitación o "para que" esa ley se cumpla; pero, en cuanto que busca el sistema de conceptos "para" cuyo cumplimiento los planetas "hayan de" tener las órbitas que tienen, opera "como si" el sistema de conceptos fuese efectivamente el fundamento de los fenómenos; no permite asumir que haya fines, pero procede investigatoriamente "como si" los hubiese. La representación de fin no tiene valor *constitutivo*, es decir, no es ni contenido ni condición de la posibilidad de enunciados válidos; lo que tiene es valor *regulativo*, es decir, expresa, sin valor de tesis, un aspecto del modo de proceder de la investigación.

Por el contrario, el antes mencionado reconocimiento no de fin alguno, sino de *finalismo-en-general*, de *adecuación a la posibilidad de fines en general*, no es ningún "como si", e incluso resulta corto decir que tiene valor constitutivo, porque es mucho más que simplemente alguna de las tesis que tienen este valor; está, de acuerdo con todo lo que hemos expuesto, en el centro mismo de la constitución de la validez; pues es ni más ni menos que la exigencia de que siempre haya concepto, y esta exigencia no sólo apareció como constitutiva de en qué consiste en general la validez cognoscitiva, en 10.3 y 10.4, sino que de nuevo apareció en 10.7, esta vez, ciertamente, también como constitución de la validez cognoscitiva, pero como constitución específicamente vinculada al hecho de que junto a lo cognoscitivo haya lo práctico.

10.9. La belleza

Mientras que cualquier atribución de fines o modo de hablar "final" es solamente un "como si" y tiene valor regulativo, en cambio —decíamos— el reconocimiento no de fin alguno, sino sólo de un finalismo en general, tiene, en relación con el sistema de las condiciones de la posibilidad, una referencia tan radical que en tal reconocimiento no sólo se hace patente la constitución de la validez conocimiento, sino que aflora la solidaridad de esa constitución con la de la validez decisión, por cuanto lo que se reconoce es aquella exigencia de que siempre haya concepto que, según dijimos en 10.7, es constitución del conocimiento solidaria con que además del conocimiento haya la decisión.

Ahora bien ¿cuándo o dónde tiene lugar el mencionado reconocimiento de un finalismo-en-general, de una conformidad no a fin alguno, sino a la posibilidad de fines en general, o sea: no del cumplimiento de

este o aquel concepto, sino del acuerdo con la posibilidad de conceptos en general? Por de pronto, no en la atribución de fines, y no sólo porque hayamos dicho (10.8) que tal atribución tiene sólo valor regulativo, sino también porque aun el que determinado proceso tuviese lugar con arreglo a determinado fin no expresaría ningún necesario acuerdo de todo lo representable con la posibilidad de fines en general. Más aún; si prescindimos del modo de hablar final, y lo que mencionamos es simplemente la necesaria conceptualidad o adecuación necesaria de todo a la posibilidad de concepto en general, vemos que tal adecuación necesaria no comparece cuando lo que hay es que determinados fenómenos cumplen determinado concepto; eso, además de que según Kant es siempre contingente, en todo caso no nos dice nada de necesaria adecuación de todo a la posibilidad de conceptos en general. ¿Habrá que concluir entonces que donde comparece la necesaria adecuación de todo a la posibilidad de fines en general o de conceptos en general es justamente donde *no* hay concepto o donde *no* hay fin? Ciertamente, en el sentido de que, si en algo comparece esa adecuación necesaria, habrá de ser en el hecho de que, incluso allí donde no hay concepto, lo que hay es la exigencia general de concepto, la necesidad de seguir siempre buscándolo, de modo que, en efecto, en el hecho de *no* encontrarlo, se está reconociendo que *tiene que* haberlo, o sea, se está reconociendo un finalismo precisamente porque no hay fin; es entonces precisamente el *no* haber concepto lo que obliga a seguir siempre buscándolo, lo cual significa un reconocimiento de que *tiene que* haberlo, es decir, el reconocimiento de un *finalismo* vinculado, pues, justamente a que *no* haya fin.

Ahora bien, ¿en qué puede consistir ese "no haber concepto" que acabamos de mencionar? Volvemos sobre 10.3, 10.4 y 10.7. El concepto se constituye en cuanto que el modo de proceder en la síntesis se fija y, al fijarse, se segrega como regla frente al caso concreto de su aplicación; es decir: el concepto se constituye separándose frente al esquema en el acto en el cual lo que entonces queda del otro lado ya tampoco es el esquema, sino la figura concreta o caso particular, en ese acto en el que se constituye el universal como tal segregándose frente al caso concreto (por lo tanto en el que se constituye también el caso concreto como tal), en el que por primera vez hay juicio o enunciado y, por lo tanto, ente, cosa. El nombre que finalmente habíamos dado a ese acto es (10.7) el de *la reflexión*. Parece, pues, que, al hablar de un "no haber concepto", remitimos a alguna situación "anterior" a la reflexión. No se olvide, sin embargo, que sólo hablamos de "no haber concepto" en el sentido de la exigencia de seguir siempre buscándolo. Esto debe recordarnos el modo en el que en 10.7 admitíamos la referencia a algo "anterior" a la

reflexión: no en el sentido de que estableciésemos algo anterior o nos situásemos en algo anterior, sino sólo en el de que la reflexión misma, ella misma, aparece como la ruptura de algo. Tiene, pues, que tratarse de algo que sólo se manifiesta en su escaparse, y que, aun en su escaparse, sólo se manifiesta en la medida en que la reflexión de algún modo fracasa. Esto, dicho en los términos de 10.4 y 10.7, debe sonar así: que la reflexión fracase quiere decir que el tránsito de esquema a concepto no se cumple, o sea, que hay reunir y construir, esquema, pero no se consigue segregar la regla, no hay concepto, no hay *quid*, no hay universal frente al caso concreto (ni, por lo tanto, caso concreto bajo el universal), no hay, pues, posición de objetividad, ni juicio o enunciado ni, por lo tanto, ente o cosa; hay esquema, esto es, construir y reunir, por lo tanto hay aquello que un concepto por así decir "debería" expresar; lo que no hay es concepto que lo exprese, y lo que, por lo tanto, sí hay es la obligación de seguir siempre buscándolo, la conceptualidad-en-general, sin concepto.

El peculiar reunir y construir al que acabamos de referirnos es aquella presencia que llamamos *belleza*. Lo dicho en el sentido de que, al no haber concepto, no hay objeto, ni cosa, debe ser completado con lo que sigue:

En la situación descrita, de esquema cuya fijación a concepto no se logra, de fracaso continuado de la reflexión, no se ha producido el acto constitutivo de la validez conocimiento (que es precisamente esa separación, fijación de *quid*, segregación de la regla, posición de objetividad), o sea: no hay conocimiento. Que no lo hay es muy coherente con lo que en 10.7 expusimos acerca de la solidaridad entre la dualidad de práctico y cognoscitivo y la dualidad, en el conocimiento, de concepto e intuición; pues de aquello se sigue que, en el sentido en que quepa referirse a algo dejado atrás por la escisión de concepto e intuición, la referencia estará siéndolo a algo dejado atrás en la propia escisión de práctico y cognoscitivo, es decir, a algo que *no* es validez ni es válido, ni cognoscitivamente ni prácticamente, ni es conocimiento ni es decisión, porque en ello no ha intervenido la escisión, es decir, la reflexión.

Este carácter de dejado atrás en la constitución misma de la validez del enunciado válido (en uno u otro de sus dos modos) hace que lo bello en cuanto tal sea algo así como "irreal", no cosa, sino representación, figura, algo así como ficción. Esto relaciona belleza con "arte", si aceptamos que aquí la noción "arte" pueda servir para designar una distancia frente a lo que es pura y simplemente la cosa, lo ente, el objeto; pero ello nos obliga a distinguir esa noción de arte frente al concepto vulgar de arte como producción según fines; el arte de la que aquí ha-

blamos, el arte bella, es producir (reunir-construir) de acuerdo con ..., en cierta manera de acuerdo con fines, pero no con tales o cuales fines, sino con fines-en-general, con la posibilidad de fines en general, lo cual precisamente implica, como hemos visto, que la producción no se explique por este o aquel o el otro fin.

El producir, reunir, construir, trazar, al que últimamente nos estamos refiriendo no está, pues, guiado por concepto o fin alguno. ¿De dónde, entonces, toma la determinación de sus pasos? De lo hasta aquí dicho parece desprenderse que el mismo escapar a todo concepto o fin constituye una respuesta a esta pregunta, en el sentido de que los conceptos entran en juego en esto precisamente para ser constantemente burlados, pues se ha estado hablando reiteradamente de que la conceptualidad-en-general comparece justamente allí donde hay que seguir siempre buscando el concepto porque el concepto siempre de nuevo fracasa. Igualmente, en todo lo dicho está ya que en este fracaso continuado del concepto comparece el que la reflexión es siempre ya el haberse roto algo, el haber quedado atrás algo, es decir: comparece lo que en 10.7 llamábamos la *áthesis*, y comparece en el único modo en que ello es consecuente con todo lo dicho, a saber: comparece como escaparse, como substraerse. Por eso, cuando Kant la nombra, lo hace de manera incompatible con la fijación terminológica (porque emplea una palabra que, cuando es término en Kant, lo es con otro significado); a lo que comparece como substraerse a todo concepto y burlar todo fin le llama *die Natur* ("la naturaleza"), dice que es de *die Natur* de donde viene la determinación de los pasos de la producción artística, y llama "genio" a ese "don" de *die Natur*.

10.10. Dialéctica

Volvamos por un momento a la validez, y en primer lugar a la cognoscitiva. Ya sabemos (10.3, 10.4, 10.7) en qué sentido y manera el concepto es un elemento constitutivo de esa validez; en particular, sabemos que el carácter de "mero concepto", de mero universal conjunto de notas, no es el carácter básico del concepto, pero sí un carácter que éste necesariamente también tiene, y que, cuando el concepto se emplea sólo como "mero concepto", se obtienen "juicios analíticos", los cuales no son conocimiento. El que el concepto sea siempre también conjunto de notas comporta que los conceptos se subsumen unos bajo otros, pues las notas de un concepto son aquellos conceptos bajo los cuales él se subsume. Y esto comporta la pretensión de subsumir cualquier conocimien-

to bajo conocimientos más generales, ya que todo conocimiento, todo enunciado cognoscitivo, está constituido, al menos por el lado del predicado, por conceptos. La subsunción de conocimientos bajo otros conocimientos más generales, en sí misma, no comporta conocimiento, pues es una operación por "meros conceptos", de "mera lógica", una operación "analítica". Es el silogismo de la lógica escolástica.

Si al mero ejercicio del operar subsuntorio del que acabamos de hablar le fuesen inherentes ciertas representaciones, ello no convertiría en modo alguno a esas representaciones en condiciones de la posibilidad del conocimiento, pues acabamos de ver que ese operar no es conocimiento; pero es, como también acabamos de ver, un operar que necesariamente se da *también* junto con el conocimiento; por lo tanto, las representaciones en cuestión serían algo que, sin tener validez cognoscitiva, acompaña necesariamente al discurso cognoscitivamente válido; es decir: serían algo así como una apariencia esencial, que es apariencia, no verdad, pero que no deja de producirse por el hecho de que sepamos que es apariencia y no verdad.

Si bien la palabra "Razón"[5] puede significar la posibilidad del enunciado válido o de la validez, en cualquiera de sus dos modos, y esto significa muchas veces en Kant, hay también en Kant mismo una acepción más escolar de la misma palabra, acepción según la cual "Razón" sería la "facultad" del mencionado remitir unos enunciados a otros más universales y "derivar" unos enunciados de otros más universales[6], o sea, de lo que hemos identificado con el silogismo escolar. En este sentido la Razón no es facultad alguna de conocimiento, porque, como ya hemos dicho, ese operar no es conocimiento; pero sí que es la Razón, en este mismo sentido, la facultad de un operar que necesariamente acompaña al enunciar cognoscitivo y la facultad en cuyo operar se encuentra el origen de la (si encontramos que la hay) apariencia esencial o falacia necesaria a la que nos referíamos unas líneas más arriba.

[5] *Vernunft* como uno de los dos términos alemanes en que se desdobla el latín *ratio*; el otro es *Grund*, "fundamento". Escribimos "Razón" con mayúscula cuando nos interesa hacer notar que es *Vernunft* y no *Grund*.

[6] Se dice "derivar" y no "fundamentar" ni "demostrar", porque en el orden de la demostración o fundamentación los enunciados más generales no son en modo alguno anteriores, sino al contrario; igualmente, cuando a propósito de ese "derivar" se habla de "principios" a partir de los cuales se "deriva", "principio" es en el alemán de Kant *Prinzip*, no *Grundsatz*, designándose en cambio con esta última palabra el enunciado del que parte la demostración o fundamentación de otros.

Por otra parte, al uso filosófico de la palabra "dialéctica", después de la pérdida y olvido de lo específico del uso de la misma por Platón y sólo por Platón (cf. 4.6), le había quedado como propio el designar un examen de ciertas determinaciones que tiene la doble particularidad de ser examen interno, de las determinaciones mismas, y de que en él las determinaciones en cuestión manifiestan su inconsistencia; es decir: le había quedado como propio el sentido de algo así como teoría de la apariencia o de la falacia; lo cual comporta que el término "dialéctica" podrá volver a tener protagonismo filosófico cuando se considere una apariencia o falacia de la cual quepa una teoría, es decir: una apariencia esencial o falacia necesaria. Esto ocurre en Kant, si se confirma lo hasta ahora sólo hipotéticamente dicho de que quizá haya representaciones inherentes a un proceder, el del silogismo o de la Razón en sentido escolar, que acompaña necesariamente al conocimiento sin ser conocimiento él mismo.

Con el fin de ver si en efecto hay esas representaciones y cuáles son, consideramos qué es lo que ocurre en el silogismo. La premisa mayor enuncia una regla general según la cual bajo cierta condición se da cierto fenómeno; la premisa menor subsume cierto caso bajo la condición definida en la regla, y la conclusión establece que en ese caso se da el fenómeno condicionado por esa condición. Así, la constatación que figura como conclusión resulta remitida a otra como un condicionado a su condición; pero no de manera completa, porque cada una de las premisas es a su vez susceptible del mismo tratamiento, esto es, son condicionados remisibles a sus condiciones, y así sucesivamente. El proceder que describimos busca poner de manifiesto las condiciones y las condiciones de las condiciones, etc., y ello sin que haya ningún límite absoluto, es decir: actúa guiado por el precepto de, dado un condicionado, buscar todas las condiciones. En tal proceder está, pues, como guía la noción de la *totalidad de las condiciones para un condicionado dado,* o sea, la noción de *lo incondicionado.* Nótese que esta noción es la de la totalidad de las relaciones de condicionamiento entre fenómenos, pues, cualquiera que sea el condicionado dado de que se parta, la noción de una explicación que abarque absolutamente todas las condiciones lleva por principio hasta cualquier otro fenómeno. Esta noción (la de lo incondicionado o de la totalidad de las relaciones de condicionamiento) no sólo no tiene validez cognoscitiva, por lo que ya hemos dicho, sino que además es la noción de algo que en ningún caso podría ser objeto de conocimiento, pues todo objeto posible de conocimiento está, en virtud de las condiciones de la posibilidad del conocimiento, tal como las hemos considerado en 10.2 a 10.4, en determinada ubicación (al menos en cuan-

to al tiempo) y determinadas relaciones con otras cosas, y no puede, pues, ser el todo ni lo incondicionado; el todo o lo incondicionado, en cualquiera de los modos de expresión en que puede presentarse tal noción, es siempre algo para lo que no tiene sentido el "es" cognoscitivo, algo que no puede ser sujeto de enunciados cognoscitivos. Sin embargo, esa noción es, como acabamos de ver, la noción inherente al proceder silogístico y subsuntorio que estamos examinando; Kant la llama "la idea" y la considera como la representación propia "de la Razón", o también llama "ideas de la Razón" a las diferentes representaciones en las que se expresa la noción de lo incondicionado. A esas diferentes representaciones llega Kant considerando diversos modos en que puede expresarse la conexión silogística; concretamente considera los tres que, en forma de tres tipos de silogismo, recibe de la tradición escolar: el silogismo categórico, el hipotético y el disyuntivo. La diferencia entre esos tipos reside en el modo en que se expresa la relación de condicionamiento constitutiva de la premisa mayor del silogismo.

En el silogismo categórico la relación de condicionamiento (premisa mayor) se expresa como dependencia entre predicados en cuanto predicados posibles del mismo sujeto (por ejemplo: que todo lo que tiene el predicado *a* tiene también el predicado *b*, o que lo que tiene uno de esos predicados no puede tener el otro). Si insistimos en expresar siguiendo siempre este modo la totalidad de las relaciones de condicionamiento, entonces la noción de esa totalidad se expresa como la de la totalidad de las relaciones de dependencia entre predicados en cuanto predicados del mismo sujeto, es decir: como la noción de un sujeto en cuyos diversos estados posibles se exprese la totalidad de las relaciones de dependencia entre la presencia o ausencia de unos y otros predicados, lo cual es como decir: la noción de un sujeto del que toda representación sea eventualmente predicable y que él mismo no sea en cambio predicado de nada. Pensar esto equivale a convertir en una relación de predicados a sujeto la referencia (introducida en 10.4) de todas las representaciones cognoscitivamente válidas al ponente y su autoposición o autorreferencia, esto es: equivale a considerar a su vez al ponente mismo como ente o cosa, como sujeto de enunciados, a ontizarlo; el resultado de esta ontización es la noción de *alma*, primera expresión que encontramos, pues, de la noción de lo incondicionado.

En el silogismo hipotético la relación de condicionamiento se expresa como relación causa-efecto. Manteniendo a ultranza ese tipo de expresión, la noción de la totalidad de las relaciones de condicionamiento se expresa como la de la totalidad de los fenómenos, o sea, la noción de *mundo*, segunda expresión que encontramos de la noción de lo incondicionado.

En el silogismo disyuntivo la relación de condicionamiento se expresa como disyunción excluyente. La noción de la totalidad de las relaciones de condicionamiento se expresaría entonces así: un conjunto de todas las *realitates* tal que cada objeto quedase unívocamente definido como una función de ese conjunto en el conjunto {"si", "no"}, lo cual comporta que de cada pareja en disyunción excluyente un término es asumido como *realitas* y el otro como exclusión de esa *realitas*. El conjunto de todas las *realitates*, o, si se prefiere decirlo así, el "objeto" para el que la función da el valor "sí" en todos los casos, es la *omnitudo realitatis*, y esto es la noción de *Dios*, tercera expresión que encontramos de la noción de lo incondicionado.

El error de la "metafísica escolar" consiste en asumir la noción de lo incondicionado, en cualquiera de sus expresiones, como si fuese algo sobre lo cual cupiesen enunciados válidos (esto es, válidamente aceptables o válidamente rechazables). Kant examina qué argumentos resultan de esa asunción y pone de manifiesto el carácter incluso internamente falaz de esos argumentos.

Así, comentando el uso de la noción de "mundo", Kant hace ver cómo, si se admite formular juicios sobre el mundo, esto es, si se acepta que lo incondicionado pueda ser sujeto de enunciados válidos (válidamente aceptables o válidamente rechazables), entonces sucede que tanto se pueden demostrar ciertas tesis como sus contradictorias. Lo muestra formulando las pruebas respectivas de tesis y antítesis de cuatro antinomias, a saber: primera, que el mundo tiene un comienzo en el tiempo y está encerrado en unos límites en el espacio y que el mundo es infinito tanto en el tiempo como en el espacio; segunda, que todo lo compuesto consta de partes simples y no hay nada más que lo compuesto y lo simple y que lo compuesto no consta de simples ni hay nada simple; tercera, que es preciso que haya alguna causalidad no determinada por leyes naturales (causalidad por "libertad") y que todo cuanto sucede obedece a leyes naturales; cuarta, que hay algo necesario por sí mismo y que no hay nada necesario por sí mismo.

A propósito del uso de la noción de "Dios", Kant muestra cómo todas las pruebas de la "metafísica escolar" acerca de Dios suponen el concepto clave del llamado "argumento ontológico", esto es, del argumento que establece que la existencia de Dios se sigue de la noción misma de Dios porque ésta es la de la *omnitudo realitatis* y la existencia es una *realitas*. Este argumento es falaz porque la existencia no es *realitas* alguna ni siquiera si entendemos *realitas* en sentido escolar. Precisemos esto último: la *realitas* de la tabla de las categorías kantiana es el *quid* de contenido, no de pura forma, y esa categoría expresa que siempre

hay un *quid* empírico; la *realitas* escolar es simplemente el *quid,* sin la distinción (kantiana) del contenido y la forma; pues bien, en el sentido de *realitas* de la tabla de las categorías kantiana, evidentemente ninguna de las categorías es a su vez una *realitas;* en el sentido escolar de *realitas,* pueden considerarse como *realitates* las categorías de las tres primeras triadas, pero no las de modalidad; la existencia, pues, no es *realitas* en ninguno de los dos sentidos; por lo cual el "argumento ontológico" es falaz. Y que las demás pruebas referentes a Dios presuponen el concepto clave del "argumento ontológico" puede aclararse con lo siguiente:

Bajo la denominación de "prueba cosmológica" engloba Kant el conjunto de las argumentaciones que, partiendo de la existencia de cosas en general y aplicando el principio de causalidad, llega a la afirmación de un "necesario por sí mismo". El nervio de esta prueba está, según Kant, en que a la existencia inicialmente asumida se le atribuya la condición de existencia contingente en contraposición a la existencia necesaria que caracterizaría al "necesario por sí"; y esta contraposición es ya el "argumento ontológico", porque es la noción de que a algo pudiera pertenecerle la existencia en virtud de su misma esencia, o sea, como *realitas.* En cuanto a la "prueba físico-teológica", esto es, a aquellas pruebas que, partiendo de que hay en el mundo un sabio orden, llegan a proclamar la existencia de una inteligencia ordenadora, e incluso dejando aparte la cuestión (a la que la respuesta de Kant es conocida, pero podría considerarse externa) de si cabe referir la cópula del juicio (y por ende las categorías, como la de causalidad) a algo de carácter total, como es el "orden del mundo", en todo caso es claro que, si esas pruebas creen demostrar algo referente a Dios y no meramente a un "demiurgo" o algo así, es porque incluyen en sí mismas la "prueba cosmológica", es decir, consideran la contingencia del mundo y de cualquier ordenación de él que no tuviese lugar precisamente en virtud del ser "necesario por sí", etc.; y ya hemos visto que a su vez la prueba "cosmológica" se basa en la "ontológica".

El proceder subsuntorio de "la Razón", que hasta aquí hemos estudiado en relación con lo cognoscitivo, tiene su correspondiente en lo práctico. Una decisión o máxima puede considerarse como contracción a unas circunstancias determinadas de una decisión o máxima más abarcante; el tránsito de la máxima más englobante a la más particular es homólogo de lo que con relación al conocimiento era el proceder "analítico" y "silogístico", que no comportaba conocimiento, en el sentido de que, por su parte, el mencionado tránsito de una máxima a otra no comporta ningún elemento nuevo de decisión. Pues bien, también ahora la búsqueda de remitir cada contenido a otro más englobante carece

de límite absoluto; siempre se puede seguir preguntando cuál es la decisión, más abarcante, que condiciona otra más particular; por lo tanto, también aquí el proceso está regido por la noción de la totalidad o de lo incondicionado, en este caso la noción del contenido total de la decisión o del objeto total de la misma, esto es: del fin total o fin último o bien total o bien supremo, de aquel fin que englobaría todos los fines. Y, tal como en el conocimiento el presunto objeto total o ente total no era en verdad objeto alguno ni cabe enunciar nada acerca de él ni, por lo tanto, "es", también ahora, en lo práctico, ocurre que el fin u objeto total a cuya noción se llega es esa noción a la que se llega, pero no puede ser fin alguno ni objeto alguno; el decidiente ni decide ni deja de decidir eso; los contenidos de la decisión son siempre contenidos parciales. Tal como hicimos en relación con lo cognoscitivo, podemos, sin embargo, explicitar los rasgos que, en virtud del modo en que la noción de fin total se ha generado, constituyen el algo así como contenido de esa noción; lo único que abarca todas las decisiones es el imperativo categórico, pero ahora de lo que se trata no es de la pura forma, sino de un contenido total, por lo tanto habrá que pensar que una voluntad enteramente determinada por el imperativo categórico a la vez alcance enteramente sus fines; lo que hay que pensar para poder pensar esto, o sea, los elementos constitutivos de tal noción, son los que Kant llama "postulados de la Razón pura práctica". A ellos pertenece en primer lugar el que en efecto pueda haber una voluntad enteramente determinada por el imperativo categórico, es decir, una voluntad no determinada por contenido alguno (cf. 10.5), o sea, una voluntad libre. La libertad en 10.5 *no* se pensaba como el carácter de algún actuante; ahora, en cambio, sí, si bien este pensar no tiene otra legitimidad interna que la ausencia ("meramente lógica") de contradicción ni otro valor que el que tienen en general las representaciones "dialécticas", es decir, generadas por el tránsito a la totalidad del que venimos ocupándonos en todo el presente apartado. En segundo lugar, dado que el imperativo categórico sigue teniendo siempre carácter de imperativo, sigue exigiendo siempre, la adecuación a él no puede pensarse de otro modo que como un progreso infinito, y, por lo tanto, como segundo postulado aparece una inmortalidad. En tercer lugar, el que a la adecuación al imperativo categórico pueda llegar a acompañar el cumplimiento de los fines requiere pensar una voluntad que, además de ser enteramente acorde con el imperativo categórico, sea todopoderosa, es decir: de nuevo Dios.

Resumamos la consideración del modo en que se producen en Kant las representaciones "dialécticas", tanto en lo cognoscitivo como en lo práctico:

Lo que precede en Kant a la "dialéctica", tanto a la dialéctica de lo cognoscitivo como a la de lo práctico, es el análisis de las "condiciones de la posibilidad" de respectivamente uno y el otro modo de validez, o sea, el análisis de en qué consiste la validez cognoscitiva y, respectivamente, de en qué consiste la validez práctica[7]. Esa cuestión, la de en qué consiste la validez o de las condiciones de la posibilidad, es, según expusimos en 10.1, la versión kantiana (y, en cierto modo, en general moderna) de la cuestión "qué es ser" o "en qué consiste ser", del problema ontológico. Una vez desarrollada esa cuestión, Kant pasa a exponer cómo y por qué se generan nociones ya no de las condiciones de la posibilidad (que son las condiciones de la posibilidad de un objeto en general), sino del objeto total, esto es: ya no de en qué consiste ser, sino de lo ente total; ya no cuestión ontológica, sino cuestión óntico-total. El que el tránsito a lo óntico-total, al discurso de lo incondicionado, tenga el carácter de génesis de algo así como una apariencia o falacia o ilusión, responde a los rasgos del pensamiento de Kant que en 10.1 hemos designado como *diferencia* o *finitud* y *epagogé*, y que en resumen significan que lo ontológico, las condiciones de la posibilidad, el ser, ni es en manera alguna ente ni genera ni explica ente ni es ónticamente fecundo en modo alguno. Sólo podría haber ente-total si lo ontológico mismo de algún modo constituyese o generase o explicase lo ente.

10.11. El carácter conflictivo del pensamiento kantiano

Volvemos sobre cosas que dijimos ya en 10.1 y sobre las cuales hemos aportado ampliaciones y aclaraciones en los apartados posteriores. La cuestión filosófica se produce en Kant como cuestión de en qué consiste la validez del enunciado válido. Una cosa es en qué consiste la validez y otra cosa son los propios enunciados válidos (o, si se prefiere decirlo así, los posibles sujetos de enunciados válidos, en una palabra: lo ente); una cosa es *lo* válido (lo ente), otra es en qué consiste la validez

[7] El análisis de las condiciones de la posibilidad o de en qué consiste la validez se llama "analítica" en el caso de la validez práctica (lo que corresponde en nuestra exposición a 10.5); en el de la validez cognoscitiva se llama también "analítica" (y precisamente "analitica trascendental", cf. 10.1) desde el momento en que entra en juego el elemento "concepto" (en nuestra exposición 10.3 y 10.4), mientras que la parte, precedente, referente a la sensación por separado se llama "estética transcendental" (de *aísthesis*, "sensación" en griego convencional).

(digamos: en qué consiste ser, qué es ser). Esta distinción tiene, en particular tratándose de Kant, una importancia fundamental, pues hemos insistido en que es característico del pensamiento kantiano el que las condiciones de la posibilidad (o sea, lo ontológico, en qué consiste la validez, qué es ser) sea precisamente sólo ontológico y en ninguna manera óntico, ni explicativo de lo óntico. A esto estaba vinculada toda la constelación que ya desde 10.1 asociamos a los términos *diferencia, finitud, epagogé,* etc.

Pues bien, al ponerse de manifiesto las condiciones de la posibilidad, ¿en forma de qué se las encuentra?; ciertamente a su vez en la forma de algo así como tesis o enunciados. Lo que se encuentra es que hay ciertas tesis que son constitutivas de en qué consiste la validez. Si se ha de permanecer fiel al planteamiento, es preciso reconocer que propiamente *lo* válido *no* serán esas tesis, sino lo que se encuentra dentro del marco u horizonte cuya constitución ellas expresan. Pero, por otra parte, sucede que las mencionadas tesis constitutivas de en qué consiste la validez, por ser, en calidad de tales, de antemano obligatorias para todo válido posible (o sea: *a priori*), tienen carácter universal-y-necesario, mientras que todo lo que se da en el marco cuya constitución ellas expresan es, precisamente en virtud de la constelación de la *diferencia,* la *finitud* y la *epagogé,* irremisiblemente contingente, por lo tanto también irremisiblemente incierto, pues ya sabemos (cf. 8.3) que de lo contingente siempre es posible en términos absolutos dudar. Parece, pues, que lo válido es lo irremisiblemente contingente, irremisiblemente dudable, por lo tanto nunca absolutamente válido, que, consiguientemente, la validez es la nunca-validez-absoluta, y que, sin embargo, aquello que no es lo válido, sino en qué consiste la validez, eso sí es absolutamente "válido". Trataremos de poner nombres más concretos a todo esto refiriéndolo por separado primero al conocimiento y después a lo práctico.

El conocimiento del que habla Kant es de hecho la física matemática. Aquellas tesis en las que se expresan las condiciones de la posibilidad son, pues, por una parte las tesis matemáticas (todas ellas), por otra parte los principios de la física, es decir, aquellas tesis de las que en 8.2 dijimos que no pueden ser empíricas, que tampoco son vacías y que históricamente caracterizan la física matemática como un peculiar modo de asumir la presencia de cosas en general. En términos kantianos, lo dicho es que las tesis matemáticas y los mencionados principios de la física son en efecto, y no sólo formularmente, tesis o juicios, o sea, que son juicios "sintéticos", no "analíticos", y que esas tesis o juicios tienen lugar *a priori,* es decir, no están pendientes, para su legitimación, fundamentación o demostración, de dato empírico alguno. En cambio,

el contenido del conocimiento, o sea, *lo* válido, serían los enunciados ordinarios de la física, los cuales son de fundamentación empírica y, por lo tanto, de certeza irremediablemente contingente. Lo válido, pues, es lo nunca absolutamente válido, y aquello que no habría de ser *lo* válido, sino en qué consiste la validez, resulta ser ello y sólo ello lo absolutamente válido.

Hay una situación homóloga en lo práctico, y tiene interés exponerla en términos específicamente adecuados al ámbito de lo práctico. Aunque podríamos seguir hablando de enunciados y de enunciados necesarios y contingentes, etc., pues en toda la exposición de Kant hemos procurado mantener el término "enunciado" en una neutralidad que lo hiciese referible tanto al conocimiento como a la decisión, hablaremos ahora simplemente de decisiones. Entonces, así como en el conocimiento nos encontrábamos con que la propia expresión de las condiciones de la posibilidad son tesis o juicios, ahora hemos de decir que el imperativo categórico mismo es en cierta manera una decisión o una máxima (a saber: la de obrar de modo que mi conducta responda a una regla que se deje formular sin contradicción como universal), y, tal como solamente los juicios sintéticos *a priori* eran cognoscitivamente válidos de un modo que podíamos llamar "absoluto", así ahora el imperativo categórico, una vez aceptado que él mismo es una decisión y teniendo en cuenta lo expuesto en 10.5, resulta ser la única decisión que consiste en no dejarse determinar por contenido alguno, por lo tanto la única decisión que no está condicionada ni por representación cognoscitiva alguna ni por atracción o repulsión alguna, o sea, la única decisión "absolutamente" libre y, por lo tanto, la única que es absolutamente decisión. De nuevo ocurre, ahora en lo práctico, que aquello que en principio debía ser solamente en qué consiste la validez resulta ser lo único absolutamente válido.

Lo que hasta aquí hemos expuesto en el presente apartado introduce en la noción misma de validez (tanto cognoscitiva como práctica) una especie de inquietante media luz: la validez tiene como propio el no ser nunca validez absoluta, pues lo válido es en todo caso lo no absolutamente válido. Esto es desde luego muy coherente con el nervio de la posición de Kant tal como la hemos expuesto en toda la parte que le hemos dedicado. En todo caso es una posición a la que es esencial una vacilación, pues la noción de certeza absoluta, de validez absoluta, está presente en ella, pero precisamente para que la validez de lo válido no sea absoluta. Puede decirse que es esencial el que se produzca, si bien para ser desmentido siempre de nuevo, un desplazamiento de la noción de validez hacia la validez absoluta, esto es: hacia considerar lo *a priori*

como lo válido. Esta tendencia afecta por de pronto a lo siguiente: tal como ya expusimos en 10.1, la filosofía en Kant examina fenomenológicamente, epagógicamente, es decir, examina algo con lo que siempre ya se encuentra; ese algo es la validez; pues bien ¿qué validez es esa con la que la filosofía siempre ya se encuentra y cuya constitución procede a examinar?; una respuesta es que esa validez es, por lo que se refiere al conocimiento, la de los enunciados ordinarios, empíricos, y, por lo que se refiere a lo práctico, el carácter decisorio de cualesquiera decisiones, mientras que el reconocimiento de juicios sintéticos *a priori* y el del imperativo categórico forman ya parte del propio examen de cuál es la constitución de eso (a saber: la validez empírica y la decisión no "absoluta") con lo que nos encontramos; esta es, desde luego, la respuesta radicalmente kantiana; pero hay otra, a saber: que la validez con la que la filosofía se encuentra y cuya constitución procede a examinar sea la de los juicios sintéticos *a priori* y la del imperativo categórico; esta segunda respuesta se encuentra ciertamente en Kant mismo, pero sólo como el punto de llegada del siempre de nuevo desmentido desplazamiento al que aludimos unas líneas más arriba.

La misma cuestión y la misma inestabilidad pueden expresarse también de la siguiente manera:

La filosofía en Kant descubre ciertamente una constitución *a priori*, pero la descubre fenomenológicamente, examinando algo con lo cual se encuentra y, por lo tanto, también encontrándola. De este carácter en cierta manera fáctico que tiene en Kant incluso la validez de lo *a priori* forma parte el hecho de la pluralidad enumerativa de principios en diversos momentos del análisis, esto es, el que haya una pluralidad de términos no reductible, es decir, no derivable; esto ocurre, por ejemplo, cada vez que Kant encuentra dos términos que se comportan entre sí como las dos caras de algo que, sin embargo, no aparece de otro modo que en la escisión de esas dos caras. En todo caso, el mencionado desplazamiento hacia que la validez de la que se trata sea la validez de lo *a priori*, esto es, hacia tratar lo *a priori* como *ente*, comporta un debilitamiento del sentido *epagógico* del examen y, por lo tanto, una cierta pérdida del motivo por el cual tenía que producirse aquella facticidad y pluralidad enumerativa, a la vez que el hecho de tratar de *a priori*, es decir, de absolutamente cierto, comporta una tendencia a superar la facticidad de la enumeración, la cual es incapaz de garantizar su propia completud; así, pues, como otro aspecto del mismo desplazamiento, hay también una tendencia a que las pluralidades de principios pierdan su carácter fáctico e irreductible para integrarse en un proceso que las deriva.

Las señas más notables en la obra de Kant del desplazamiento de que hablamos (el cual —repetimos— sólo ocurre para ser siempre de nuevo desmentido y es incluso inherente, como vacilación e inestabilidad, a la misma posición de partida) se producen precisamente en relación con la dualidad irreductible de intuición y concepto en el conocimiento y con la dualidad irreductible de conocimiento y decisión, dualidades ambas que, como hemos expuesto (cf. en especial 10.7), son solidarias la una de la otra.

Por lo que se refiere a la dualidad de intuición y concepto, la tendencia indicada aparece si consideramos el *intento* que preside cierto conjunto de modificaciones que Kant introduce en la segunda edición (1787) de la *Crítica de la Razón pura* en relación con el tema de imaginación y entendimiento. A lo que se tiende con esas modificaciones es a que la síntesis ya no sea aquello cuyas dos caras son la unidad (el concepto) y la pluralidad (la intuición), sino que la síntesis sea la aplicación de la unidad a la pluralidad, o el operar según la unidad en la pluralidad, o, dicho de otra manera, a que el reunir y construir, el esquema, pase a ser uso o aplicación del concepto, operación según el concepto. Con esto se eliminaría en favor de uno de los términos la centralidad de la dualidad misma. Pero no es ni remotamente cierto que la situación a la que el intento que describimos tiende sea la que hay en la segunda edición, porque las modificaciones no son, ni mucho menos, consecuentemente realizadas, ni ello hubiera sido posible; en definitiva, también en la segunda edición predomina con mucho el punto de vista que hemos dado como estrictamente kantiano. Y la teoría de lo bello de la *Crítica del Juicio,* escrita algún tiempo después y de la que nos hemos ocupado en 10.9, sería ininteligible si el esquema fuese uso o aplicación del concepto.

En lo que se refiere a la dualidad de cognoscitivo y práctico, la tendencia homóloga de la que acabamos de mencionar (o más bien idéntica con ella, tal como las dos dualidades son, según expusimos, solidarias entre sí), tendencia a suprimir en favor de uno de los términos la centralidad de la dualidad misma, empuja a convertir la irreductibilidad recíproca de lo práctico y lo cognoscitivo en transfenomenicidad de lo práctico, corrigiendo de alguna manera lo que dijimos (cf. 10.4) de que el término "fenómeno" para designar el objeto posible de conocimiento no lo contrapone en modo alguno a un transfenoménico. Si esta corrección se llevase a efecto, lo que aparece en la validez práctica sería lo transensible, y, tal como en el modelo corregido el esquema sería operación según el concepto en la intuición, también la belleza sería presencia de lo transensible (de lo práctico) en lo sensible (en lo cognoscitivo), o,

como lo dirá Schiller, lector de Kant según este modelo corregido, "libertad en el fenómeno"; del mismo modelo forma parte también, consecuentemente, el que a las representaciones "dialécticas" (cf. 10.10), a las que se sigue negando la validez cognoscitiva, no se les niegue en cambio algún tipo de validez práctica.

11

La época del idealismo

11.1. Fichte

Johann Gottlieb Fichte (1762-1814) pensaba que la exposición estricta de la *Wissenschaftslehre* ("doctrina del saber", nombre que da —veremos por qué— a la filosofía) no debía, en principio, quedar fijada en letra impresa. En 1794 publicó el escrito *über den Begriff der Wissenschaftslehre oder der sogenannten Philosophie* («Sobre el concepto de la doctrina del saber o de la llamada filosofía»), concebido como un anuncio de las lecciones que iba a impartir en la Universidad de Jena. En 1794-1795 aparece la *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* («Base de toda la doctrina del saber»), cuya publicación el autor, según él mismo explica, asume ante el hecho de que el texto, destinado sólo a los participantes en sus clases, había tenido de todos modos una difusión indebida. La obra dista mucho de ser la mejor de las explicaciones que Fichte hizo de la *Wissenschaftslehre,* pero es la única cuya publicación fue supervisada por el propio autor. Correspondientes a cursos de entre 1796 y 1799 son los dos bloques de apuntes que nos transmiten la *Wissenschaftslehre nova methodo.* Hay otra exposición de la *Wissenschaftslehre* de 1800-1801, varias de 1804, y otras varias posteriores. También, algunos de ellos publicados por Fichte mismo, escritos sobre aspectos o dominios particulares de aplicación de la *Wissenschaftslehre.*

Por otra parte, Fichte no se abstenía de intervenciones públicas dirigidas a un público culto en general, no filosófico, pero en este caso no se trataba de exposiciones estrictas de su trabajo filosófico, sino de lo que él consideraba como la obligada intervención del filósofo, ciertamente como tal, es decir, desde y en virtud de la filosofía, en un lenguaje que no es el de la filosofía. De entre estos textos citaremos: *Die Bestimmung des Menschen* («El destino [o "la determinación"] del hombre», 1800, escrito publicado), *Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters* («Rasgos fundamentales de la época actual», lecciones de 1804-1805, publicadas), *Die Anweisung zum seligen Leben* (algo así como «La indicación hacia la vida feliz», lecciones de 1806, publicadas).

11.1.1. Evidencia y aprioridad. Facticidad y génesis

A propósito de la pregunta kantiana de en qué consiste la validez veíamos que para ella lo válido, aquello por cuya validez se pregunta, el contenido, es en principio algo irreductiblemente distinto de las propias condiciones constitutivas de la validez, y que, en relación con ello, el contenido es irremisiblemente contingente y, por lo tanto, de una certeza siempre relativa, pues de lo contingente siempre cabe en términos absolutos la duda, o, dicho de otra manera, la confirmación empírica nunca es confirmación última. Veíamos que, en cambio, en Kant mismo, una vez expresadas en tesis las condiciones constitutivas de la validez misma, las "condiciones de la posibilidad", ocurre que esas tesis, por la misma condición de *a priori* de lo que ellas expresan, tienen carácter de necesariedad y, por lo tanto, de certeza absoluta. También veíamos cómo se expresa esto mismo en términos propiamente referidos a lo práctico: en principio la pregunta es la de en qué consiste el carácter de decisión de una decisión cualquiera, pero una decisión cualquiera está condicionada (aunque en ningún modo determinada) por factores empíricamente dados, mientras que precisamente aquello (siempre lo mismo) en lo que consiste en cada decisión el carácter mismo de decisión, eso y sólo eso es lo absolutamente libre y, por lo tanto, lo absolutamente decisión.

Lo que acabamos de decir motivaba dentro de Kant (cf. 10.11) una característica vacilación acerca de qué es (o, si se prefiere, cuál es) lo válido de lo que se trata en la pregunta acerca de en qué consiste la validez. Debe ser el contenido, pero el contenido es lo nunca absolutamente válido y, en este sentido, la validez queda obligada a ser la nunca-absoluta-validez. Veíamos cómo este es ciertamente el punto de vista genuinamente kantiano, pero también cómo tal punto de vista no puede expresarse si no es en el reiterado y siempre de nuevo desmentido desplazamiento hacia aquel otro según el cual *lo* válido, aquello que encontramos siempre ya como válido y a propósito de lo cual preguntamos en qué consiste la validez, sería ya aquello que en efecto es absolutamente válido, esto es, lo *a priori*, en lo cognoscitivo los juicios sintéticos *a priori* y en lo práctico el imperativo categórico.

Pues bien, eso que en Kant acabamos de describir (y que ya anteriormente describíamos) como una vacilación (en cierto modo necesaria para la expresión del propio punto de vista) o como un siempre de nuevo desmentido desplazamiento, que es preciso para que pueda ser siempre de nuevo desmentido, eso mismo es en Fichte ya no el término de desplazamiento interno alguno (y mucho menos de uno que se desmienta), sino la posición que se asume y que se quiere llevar adelante conse-

cuentemente. Fichte considera que validez o "evidencia" es lo mismo que aprioridad, porque considera que no tiene sentido considerar válido aquello que es irreductiblemente, no sólo *de facto*, sino incluso *de iure*, incierto. Fichte admite la empiricidad *de facto*, pero no la *de iure*; sin duda hay en todo momento muchas cosas que sólo conocemos de manera empírica, cosas de las cuales, por lo tanto, no estamos absolutamente ciertos, pero, si esas cosas, a pesar de la incerteza *de facto* sobre ellas, son ciertas, lo único que esto puede querer decir es que de suyo sea posible constituirlas *a priori*. Más aún, si en algún punto del saber es preciso admitir un cierto no estar fijado *a priori* algo, entonces se tratará de un pura y simplemente no estar fijado, de un *a-priori*-necesario "flotar" o "estar en suspenso" *(Schweben)* en el que, por lo tanto, lo válido no será ni esta ni aquella posición, sino el *Schweben* mismo.

También dijimos a propósito de Kant (cf. 10.11) que el viraje hacia la consideración de lo *a priori* como lo verdaderamente válido comporta que la validez de precisamente lo *a priori* (esto es: el que haya juicios sintéticos *a priori* y el que haya imperativo categórico) usurpa en cierta manera el papel de aquello con lo que siempre ya nos encontramos, o sea, de lo que Kant llama a veces el *Faktum*, palabra que entonces no designa el *factum* de *quaestio facti* en contraposición a *quaestio iuris*, sino la facticidad en el sentido del reiteradamente mentado "siempre ya nos encontramos con", en el que aquello con lo que nos encontramos es precisamente la validez, o sea, el *ius* (un *Faktum*, pues, que es un *ius*). Lo kantiano es, en principio, que el *Faktum* sea, por una parte, el que haya en general conocimiento (o sea, experiencia, validez empírica, el que tenga en general sentido la distinción entre lo que es empíricamente válido y lo que no lo es), y, por otra parte, el que haya en general decisión. En lo que hemos descrito como la vacilación o el siempre de nuevo desmentido tránsito, etc., el *Faktum* pasa a ser, por una parte, los juicios sintéticos *a priori* y, por otra parte, el imperativo categórico. Ya hemos dicho que en Fichte el resultado del tránsito es asumido no como resultado de tránsito alguno, sino como la posición de principio. Esto comporta que para Fichte ya no puede tratarse simplemente de si el *Faktum* es una cosa o la otra, sino que lo que se rechaza es el carácter mismo de *Faktum*. En efecto, la facticidad, el que "siempre ya nos encontramos con", está vinculada a que el contenido sea contingente; es verdad que, una vez que esto ocurre, incluso la *possibilitas* se encuentra fenomenológicamente y es en este sentido también fáctica, pero ello está vinculado a que ella es *sólo* la *possibilitas* de la validez de un contenido que es contingente. Dado que ahora, en Fichte, como acabamos de indicar, lo *a priori* pasa a ser ello mismo el contenido, no tiene ya

sentido alguno que lo *a priori* hubiese de ser captado fenomenológicamente, fácticamente, epagógicamente. Una buena manifestación de ello es lo siguiente: de la facticidad y del carácter epagógico (fenomenológico) de la investigación formaba parte, como recordamos en 10.11, el que en todos los niveles apareciesen pluralidades irreductibles de principios, esto es, la enumeración, lo cual, por cierto, no es del todo consecuente con la exigencia de certeza absoluta *de iure,* pues la enumeración introduce un elemento de contingencia, si no en la cosa, sí al menos en su reconocimiento, ya que la enumeración no garantiza ella misma su propia completud. La enumeración, pues, la pluralidad irreductible de principios, debe ser suprimida en favor de aquello que es lo adecuado al carácter apriórico del contenido y que, por lo tanto, al menos *de iure,* asegura en efecto su propia completud; ello es el proceso internamente necesario, en el cual lo que hay en cada momento y sólo ello deriva necesariamente e internamente de lo que hay en el momento anterior y a su vez determina lo que hay en el momento siguiente, y en el cual la pluralidad subsiste sólo como pluralidad de momentos, es decir: como pluralidad suprimida. Fichte lo expresa algunas veces así: la evidencia en Kant, incluso la de lo *a priori* en sentido kantiano, es "evidencia fáctica", cuando la evidencia absoluta, la que *de iure* ha de poseer todo lo verdadero, es "evidencia genética".

11.1.2. El principio idealista y la noción de Wissenschaftslehre

Tal como lo hemos enunciado en 11.1.1, todo lo que constituye la exigencia básica de Fichte, el que la validez sea validez absoluta, el que lo *a priori* sea ello mismo lo válido (esto es: el contenido), el que la validez sea evidencia genética, el que las pluralidades pasen a ser pluralidades de momentos (es decir: pluralidades que se suprimen), todo ello reside en que la constelación kantiana *diferencia-finitud-epagogé* (cf. 10.11 y 10.1) aparece en Fichte precisamente como aquello que *se suprime.* La exigencia de la filosofía, el movimiento que la filosofía es, el acto de la filosofía, consiste en lo siguiente: que aquello en lo que consiste la validez pase a ser ello mismo lo válido, que el *ser* mismo sea él mismo *lo* ente. El que, como hemos visto, así y sólo así pueda la validez ser validez absoluta responde a que la noción que acabamos de presentar como la de la supresión de la diferencia es ni más ni menos que la noción de lo absoluto. Por "absoluto" no puede entenderse sino: que la certeza misma sea ya ella misma todo lo cierto, que la validez sea ella misma todo lo válido, que sólo una cosa tenga lugar, a saber, el tener-lugar mismo.

Que la filosofía sea ahora la supresión de la diferencia es consecuente con (y, por ello, muy diferente de) lo que la filosofía venía siendo. En efecto, la filosofía es en Kant la teoría de las condiciones de la posibilidad *en diferencia frente al* saber de contenidos, es decir: frente al saber pura y simplemente; la filosofía es algo así como el meta-saber *diferenciándose frente al* saber; esa distancia o *metá*, evidentemente relacionada con el sentido kantiano de "metafísica" (cf. 10.1), es lo que nos hace recordar la *theoría* griega (cf. 4.3, nota); la filosofía es, en suma, el preguntar ontológico en cuanto distinto de todo saber óntico. Pues bien, la noción de "absoluto" consiste, como acabamos de decir, en que lo ontológico, distinto por principio de todo lo óntico, pase a ser ello mismo lo óntico; por lo tanto, esa noción comporta —y veremos hasta qué punto esto rige la construcción interna del sistema de Fichte y de los demás sistemas idealistas— que la *theoría*, el *metá*, la distancia, sea a la vez génesis, en suma: que la filosofía, en principio el meta-saber, sea ella misma el saber verdadero; dicho todavía de otra manera: que la diferencia entre el meta-saber y el saber, entre el preguntar ontológico y el saber óntico, sea reinterpretada como diferencia entre el saber verdadero, en el que, de acuerdo con la presentada noción de "absoluto", sólo hay una cosa, y los saberes yuxtapositivos, fácticos, en definitiva no verdaderos ni verdaderamente saberes.

Ahora bien, que la filosofía sea en el sentido que acabamos de exponer el acto de la supresión de la diferencia, comporta que la filosofía, de algún modo, pretenda suprimir su propio nombre, pues ese nombre significa ciertamente la diferencia. Cualquiera que sea la anécdota de cómo se llegó precisamente a ese nombre, y sobre todo la de cómo se representen en concreto los idealistas el origen o la justificación del mismo, en todo caso el lexema *philo-*, que designa la pertenencia y la entrega, esto es, la distancia no externa y yuxtapositiva, sino esencial, está ahí por aquello a lo que tantas veces aludimos (por ejemplo en 4.1) de que un saber sin delimitación material de contenido (o sea, un saber que en principio concierna a cualquier contenido) no puede ser a su vez algo como un saber de contenido, tiene que ser algo distinto de un saber óntico, de un saber de cosas, etc. (crítica de Platón a los sofistas, etc.); en otras palabras: se trata del *metá*, de la distancia expresada por la palabra *theoría;* se trata de aquello por lo que el meta-saber no es el saber. Y entonces el mantenimiento sin más del título "filosofía" tendría el defecto de no expresar que esa distancia o diferencia está, ciertamente, pero como aquello cuya supresión es el acto de la filosofía. Por eso es esencial que la filosofía intente librarse de su nombre, aunque también es esencial que, una y otra vez, no lo consiga, pues la supresión de la

diferencia consiste en que lo ontológico sea ello mismo lo óntico, es decir, en que la filosofía misma sea ella misma el saber. De hecho, el modo en que Fichte pretende deshacerse del nombre "filosofía" expresa esta ambigüedad. La nueva palabra habría de ser *Wissenschaftslehre,* que quiere decir "doctrina (enseñanza) del saber" con el doble sentido de "doctrina (enseñanza) acerca del saber" y "doctrina (enseñanza) que es ella misma el saber"; no hay que deshacer la ambigüedad, pues justamente lo que la palabra quiere decirnos es que el meta-saber es ahora el saber, que el en-qué-consiste-la-validez es ahora lo válido, o, si se prefiere decirlo así, todo lo válido se reduce a una sola cosa, a saber, la validez misma, y el remitir al ser es ni más ni menos que remitir a lo ente-uno-todo.

Con las nociones de "absoluto" y de "génesis", tal como hasta aquí se han presentado, va también la noción de "sistema" en el sentido fuerte de la palabra. Sólo "hay" una cosa, a saber: el "haber" mismo; eso es lo absoluto y es la génesis. El saber, en cuanto simplemente la presencia de esa sola cosa, es él mismo una sola cosa, no es yuxtaposición o suma; cada "tesis" o "proposición" no es nada por separado; sólo vale en el punto y momento que ella es en la articulación internamente necesaria del saber.

11.1.3. La Tathandlung

Veíamos que, frente a Kant, la pretensión de Fichte es, por una parte, que *de iure* todo lo válido sea *a priori* (también en Kant lo *a priori* lo es *de iure,* la *questio facti* es filosóficamente irrelevante, pero en Kant el contenido es incluso *de iure* empírico, incluso *de iure* contingente), y, por otra parte, que la evidencia (o sea, en Fichte la aprioridad) tenga carácter genético, lo cual comporta que toda dualidad sea derivada, no encontrada, y, por lo tanto, reducida como dualidad, eliminada de la condición de dualidad irreductible. Veamos qué ocurre en esta perspectiva con las dos dualidades, solidarias la una de la otra, que han tenido el papel clave en nuestra exposición de Kant. Es una mera abstracción expositiva el que empecemos por la dualidad concepto-intuición. Producto de esa misma abstracción expositiva, que se romperá muy pronto por exigencia de la cosa misma, es el que de entrada la reducción de la dualidad tenga que parecernos algo así como derivación de la dualidad a partir de uno de los términos, el cual ciertamente habrá de ser el concepto, no sólo porque él es el término "unidad" (frente a la pluralidad que es la intuición), sino también, y ante todo, porque el concepto es

aquello cuya naturaleza es la de separarse-frente-a (cf. 10.4 y 10.7): el acto en virtud del cual se concede a la intuición objetividad es el mismo por el cual frente al caso concreto intuido se separa la regla universal. Si la pretensión de Fichte ha de poder cumplirse, este acto ha de resultar genético, ha de ser la génesis de la dualidad; pero, además, ha de serlo este acto considerado en lo que en él hay *a priori*, esto es, como lo que en Kant era el *concepto puro*, pues ahora, en Fichte, lo *a priori* ha de ser todo lo válido y sólo ello ha de ser válido. Así, pues, la entera estructura del conocimiento ha de poder derivarse de la pura posición de objetividad en general, la cual es idéntica con la exigencia general de que frente a lo intuido, frente a aquello a lo que se reconoce el carácter de objetividad, se separe una regla, una representación de unidad, que, si no ha de ser esta o aquella regla contingente, sino sólo lo que en ello hay de *a priori*, de puro y necesario, entonces es idéntica —decíamos— con la autorreferencia o autoposición del ponente mismo, con la "apercepción pura". En Kant este elemento, posición pura como autoposición pura, no era ni más ni menos central que el contrapuesto, intuición pura; la noción de dos caras de algo que no comparece de otro modo que en el hecho de que pueda verse que las dos caras remiten la una a la otra sin poder derivarse ni la una de la otra ni ambas de tercero alguno, esta es la estructura fundamental en Kant y precisamente ella tiene la particularidad de que prohíbe el intento de derivar la dualidad, al establecer que la "raíz común" es esencialmente "desconocida". Fichte, en cambio, piensa que el que Kant no pueda derivar la entera estructura del conocimiento a partir de la autoposición pura es debido a que considera el problema dentro de los límites del examen de sólo el conocimiento; pudiera ser —y eso es desde luego lo que ocurrirá según Fichte— que eso que dentro de tales límites aparece como la apercepción pura fuera en el fondo lo práctico, la decisión. Veamos si, en efecto, la decisión, entendida por Fichte en cierto modo desde Kant, pero desde luego contra Kant, presenta las características que permitan hacer de ella una reinterpretación de lo que en el análisis kantiano del conocimiento aparece como la apercepción pura.

Cuando expusimos cómo el punto de vista de la validez absoluta lleva a identificar (contra Kant) validez con aprioridad, lo hicimos empleando en algunos momentos también una expresión específicamente referida a lo práctico, según la cual (cf. 10.11, 11.1.1 y 10.5) una decisión cualquiera está en cuanto a su contenido condicionada, aunque en ningún modo determinada, por elementos empírico-cognoscitivos, y esto coincide con lo que en cada decisión hay de distinto del puro imperativo categórico, mientras que sólo en la medida en que es el imperativo

categórico mismo y sólo él lo que opera, sólo en esa medida la decisión es absolutamente decisión, porque sólo en esa medida es absolutamente libre. El punto de vista de la validez absoluta, referido ahora a la validez práctica, da, pues, como resultado por de pronto que hay una sola decisión, a saber, el imperativo categórico mismo. Por otra parte, vamos a encontrarnos con que esa única decisión no es sino la decisión de ser libre, o sea, la decisión de decidir. La identidad entre imperativo categórico y libertad se daba ya en Kant (cf. 10.5 y 10.11), pero como identidad filosófica; la fórmula del imperativo categórico era la que era y a la filosofía (es decir: no al saber, en este caso al decidir, sino al meta-saber) pertenecía el reconocimiento de que sólo cuando se actúa por ese motivo se actúa sin ser coaccionado por nada; ahora bien, sabemos (11.1.2) por qué en Fichte la teoría de lo *a priori* en cuanto tal ha alcanzado ella misma el carácter de saber del contenido; por lo tanto ahora la identificación con la libertad es pura y simplemente el verdadero sentido del imperativo categórico. Sólo hay una decisión, y ésta es la decisión de ser libre, esto es: de decidir. Se está asumiendo, pues, que sólo se es libre cuando la libertad es no sólo el carácter de la decisión, sino también el contenido de ella, esto es, cuando se actúa por mor de la propia libertad; o dicho de otra manera: que sólo se decide cuando el decidir es no sólo el carácter del acto, sino también el contenido del mismo, cuando *lo que* se decide es ni más ni menos que esto: decidir. Y se está asumiendo también que esto, la libertad misma como contenido, el decidir decidir, es suficiente para dar en efecto un contenido a la conducta, esto es, genera por sí solo un "saber qué hacer". Si ahora emprendemos la tarea de aclarar en alguna medida cómo puede ocurrir tal cosa, no deberemos perder de vista que la aclaración debe conducirnos también a ver cómo la decisión así entendida puede constituir aquella interpretación de la apercepción pura que permita derivar de ésta la entera estructura del conocimiento, esto es: cómo, en definitiva, en la decisión así entendida está incluido también el conocimiento.

Trivialmente, decisión o libertad es el fijarse en cada caso fines. Nada que objetar a esto, siempre que no se olvide lo fundamental, a saber: que fijarse un fin es no depender de él, es estar más allá y por encima de él, es que mi decidir no se agote en modo alguno en ese fin (ni, por lo mismo, en ningún otro), es, por lo tanto, suprimir en cada caso el fin mismo que se pone. Así, pues, el aspecto central del fijarse un fin es la independencia con respecto a él y, por lo tanto, la supresión o disolución del fin; lo esencial de poner un fin es suprimirlo.

Por otra parte, ya sabemos desde Kant (10.7) que todo posible objeto de conocimiento es un posible fin (un posible objeto de decisión) y

viceversa. Así ocurre también en Fichte, salvo que en Fichte la exigencia de la génesis hace imposible que las dos condiciones, la de objeto posible de conocimiento y la de objeto posible de decisión, permanezcan en equilibrada irreductibilidad recíproca. Dicho de un golpe: en Fichte, el objeto posible de conocimiento lo es porque es fin posible, y hay conocimiento porque a la decisión es inherente un representarse fines posibles con respecto a los cuales ella sea independencia, en otras palabras: un representarse suprimibles.

Hemos alcanzado con esto el punto en el que ya podemos decir en qué sentido es para Fichte la decisión lo que constituye el verdadero fondo de aquello que en el análisis kantiano del conocimiento aparecía como la apercepción pura. Recordemos qué era eso que aparecía bajo ese término en el análisis kantiano: que la posición de objeto, el establecimiento de un *quid*, es idéntica con la autoposición del ponente; fijo algo, lo pongo enfrente *(ob-iectum)*, por lo mismo que me pongo como distinto de ese algo. Puesto que un posible objeto de conocimiento no es sino un posible fin, lo que acabamos de formular es ahora —es decir, en Fichte— idéntico con esto otro: pongo algo como posible fin en cuanto que establezco mi propia independencia con respecto a ello, mi estar más allá y por encima de ello; y esto es efectivamente lo que hemos descrito como la decisión.

Falta ahora saber si la apercepción pura así interpretada permite derivar de ella la entera estructura del conocimiento. Evidentemente no la misma estructura que hemos descrito siguiendo a Kant, de la que de todos modos no podría tratarse después de todo lo ya dicho, pero sí alguna estructura que, a la manera de Fichte, da razón de lo que tanto Kant como Fichte llaman "la naturaleza" (como el ámbito de los objetos posibles de conocimiento) y de lo que consideran como el conocimiento de la naturaleza. En efecto, esto último es ni más ni menos que la física matemática, la cual, según ya expusimos (cf. 8.2), está definida por ciertos postulados que pueden entenderse como el despliegue del postulado general de la calculabilidad *de iure* exhaustiva; el cual es, por cierto, postulado de suprimibilidad *de iure*. Lo que está calculado, construido por cálculo, y en la medida en que lo está, esto es, en la medida en que están calculados también los supuestos del cálculo y los supuestos del cálculo de esos supuestos, etc., es algo de lo que se puede decidir si tiene lugar o no; que la calculabilidad no tiene ningún límite absoluto equivale a que lo ente en cuanto tal es lo suprimible; el ser es la suprimibilidad, o, si se prefiere, es el haber sido ya suprimido, pues, diciendo que el ser es la suprimibilidad, decimos que, en cuanto que es, ya ha sido *de iure* suprimido, y el que lo sea o no *de facto* es irrelevante

para la cuestión de en qué consiste su ser. Esta manera de entender el ser de las cosas de la naturaleza da cuenta efectivamente de todo lo *a priori,* es decir, para Fichte de todo lo válido, en el ámbito del saber de la naturaleza, esto es, de la física matemática, y, por lo tanto, da cuenta de todo lo —en el sentido de Fichte— cognoscitivamente válido; pues lo *a priori* del conocimiento, los juicios sintéticos *a priori,* es, por una parte, la matemática, es decir, la constitución del cálculo mismo, y, por otra parte, los principios de la física, esto es, aquellos enunciados en los que se expresa que *de iure* todo es formulable en términos de operaciones matemáticas, o sea, todo es calculable.

Hemos indicado cómo puede sostenerse que la pura autorreferencia o autoposición, si se la interpreta en el sentido de lo que últimamente hemos descrito como la decisión, contiene en efecto todo lo absolutamente (es decir, verdaderamente) válido del conocimiento. Así, pues, no hay concepto *e* intuición, sino que en el concepto (y precisamente en el concepto puro) está todo, *porque* el concepto puro es en el fondo la decisión, es decir: *porque* no hay decisión *y* conocimiento, sino una sola cosa, a saber, la decisión, en la que está todo, bien entendido que el que haya "una sola cosa" no se refiere sólo a que nada quede fuera de la decisión, sino también a que la decisión es ella misma una sola; no hay la decisión de esto y/o lo otro y/o lo de más allá, sino únicamente la decisión de decidir. Y aquí está en efecto todo, porque decisión y decidir significa: en cada caso haber suprimido ya el fin del caso (lo cual, por cierto, es idéntico con proponerse ese fin), de modo que al decidir es inherente el constante poner-o-sea-suprimir posibles fines, es decir, el constante representar estados de cosas que se desliza o flota de un estado de cosas a otro en un flotar sólo limitado por la exigencia misma de que cada estado de cosas pueda a su vez ser dejado atrás, es decir, sea suprimible; este flotar, *Schweben,* es lo que Fichte designa como el acto de la "imaginación".

Lo que hemos descrito al decir que sólo hay la decisión y sólo una decisión y que ésta es la decisión de decidir y que en eso uno tiene lugar todo, inclusive el conocimiento, por cuanto el decidir es el en-cada-caso-haber-suprimido-ya... y esto es el representar, etc., eso, la decisión de decidir así entendida, es llamado por Fichte *Tathandlung.* La formación de esta palabra tiene por así decir dos vertientes; por una parte, *Tathandlung* se contrapone a *Tatsache,* palabra normal para designar lo constatable, y en este sentido con *Tathandlung* (siendo *Handlung* "acción" frente a *Sache* "cosa") se nos dice que no es nada que se constate, sino algo que —por así decir— se hace; ahora bien, más importante todavía es el que en *Tathandlung* se componen una con otra dos pala-

bras que significan "acto", una de ellas *(Tat)* más bien en el sentido de *actus*, la otra *(Handlung)* más bien en el de *actio*, con lo cual *Tathandlung* significa la acción que es ella misma su propio acto, el actuar cuyo carácter de actuar es él mismo su propio contenido, el decidir que no decide otra cosa que precisamente decidir.

11.1.4. El derecho

Dentro del desarrollo seguido en 11.1.3 ha desempeñado un papel la identificación del imperativo categórico con la pura y simple autoexigencia de la libertad, con la decisión única cuyo único contenido es el carácter mismo de decisión. Cabe preguntarse ahora, recordando la fórmula kantiana del imperativo categórico, si en Fichte tiene algún papel una fórmula de compatibilidad con la universalidad. Por de pronto, dado que el proceder de Fichte es genético (cf. 11.1.1 y 11.1.2), el que pueda haber referencia a la forma de universalidad requiere que se haya generado la noción de una pluralidad en principio infinita e indiferente de casos posibles, o sea, requiere que se haya llegado genéticamente a la posición de mí mismo como uno de entre muchos. Implícitamente se ha llegado a esa posición en lo dicho en 11.1.3, porque se ha llegado a la exigencia de un construir estados de cosas como posibles fines sólo limitado por la condición de que cada estado de cosas pueda a su vez ser dejado atrás, etc. (véase allí), y ese construir comporta que todo lo que se construye es posible, pero no todo como proyecto de un mismo decidiente, sino siendo unas cosas alternativas frente a otras; hay, pues, en efecto, posición de mí mismo como caso particular de una pluralidad en principio infinita, y esa posición es, como todo cuanto es de alguna manera legítimo, un momento interno necesario en la génesis, siendo así que la génesis no es otra cosa que la *Tathandlung* misma. Ahora bien, con ese paso, de la decisión pura y simplemente a la decisión mía en yuxtaposición con las decisiones de otros, se transita también de pura y simplemente la libertad a la libertad como algo circunscribible y lindante con la libertad de otro y otro, esto es, a la libertad "externa", se transita, en suma, al *derecho*. Muy característico de Fichte es el que incluso este tránsito sea también algo genético, de modo que la libertad externa, jurídica, sigue siendo la libertad, sólo que en un momento distinto dentro de la génesis que ella misma es. Es muy instructiva la confrontación en este punto con Kant; la fórmula de universalidad que éste pone en la base de su noción del derecho (cf. 10.6) es enteramente distinta de la que toma como fórmula del imperativo categórico, pues la del de-

recho se refiere a aquello que es cognoscitivamente constatable, esto es, a la "conducta" material; la noción misma de derecho surge en Kant de la exterioridad (alienidad) de toda relación eventualmente coactiva (y, por lo tanto, referente a lo cognoscitivamente accesible) con respecto al ámbito de la validez práctica y del imperativo categórico; en esta exterioridad o alienidad, que no es sino la irreductible dualidad de la validez cognoscitiva y la validez práctica, reside el que lo eventualmente coactivo nunca esté legitimado para enjuiciar intrínsecamente conductas, y es en este "no" en lo que se fundamenta el derecho. También en Fichte a lo que el derecho se refiere es a algo así como una libertad externa, material, pero en Fichte esa libertad es un momento de la génesis y, por lo tanto, ella misma absoluto, mientras que en Kant lo único que hay, aun si decidimos llamarlo "libertad", es que en el ámbito de lo conocible, de lo empírico, no se puede enjuiciar y, por lo tanto, sólo cabe, por así decir, "dejar en paz", y, dado que este "dejar en paz" ocurre en el terreno de lo empírico, sólo en concreto y según circunstancias empíricas puede determinarse en qué consiste; así para Kant; por el contrario, Fichte piensa, coherentemente con lo que acabamos de exponer, que del concepto filosófico del derecho puede derivarse efectivamente un sistema de derecho.

11.1.5. Tathandlung y reflexión

Presentamos en 11.1.1 y 11.1.2 un cierto punto de vista que designamos como el punto de vista de la génesis o el punto de vista de lo absoluto o la supresión de la diferencia, o, sencillamente, el principio idealista, punto de vista que Fichte es el primero en formular. Luego, especialmente en 11.1.3, tratamos de ver, siguiendo también a Fichte, qué es lo que la realización de tal punto de vista comporta. Partiendo por unos momentos de las dos dualidades kantianas, solidarias la una de la otra como desde 10.7 sabíamos, concepto-intuición (en el conocimiento) y decisión-conocimiento, vimos que lo que el punto de vista de lo absoluto o de la génesis o de la supresión de la diferencia comportaba, expresado en los términos de aquellas dualidades, era: derivar la primera de ellas del elemento "concepto puro" o "apercepción pura" (o, si se prefiere, re-ducirla a ese elemento), bien entendido que esto sólo puede hacerse reinterpretando "apercepción pura" o "concepto puro" de modo que ya no sea la apercepción pura o el concepto puro, sino —y con ello pasábamos de re-ducir la primera dualidad a re-ducir la segunda— la decisión, lo cual a su vez sólo es posible por cuanto se rein-

terpreta la decisión de modo que ésta sea lo que designamos como la *Tathandlung*. Reconsideremos ahora este proceso que hemos seguido. En primer lugar, ¿qué es exactamente eso a lo que pudimos remitir la primera dualidad sólo por cuanto ello mismo a su vez fue reinterpretado como la decisión y finalmente como la *Tathandlung?* Puesto que partíamos de dualidades kantianas, lo designábamos con los términos kantianos más comunes: el concepto puro, la apercepción pura; lo cual quiere decir (cf. 10.4 y 10.7): el poner, la posición, la constitución de objetividad, que es lo mismo que la fijación de una regla, la fijación de un *quid,* la constitución del universal como tal, eso, considerado en su constitución pura o *a priori,* no es sino la autorreferencia o autoposición de la instancia ponente; la exigencia general de una regla o de un *quid* (esto es, de que en cada caso uno y sólo uno sea lo válido) es lo mismo que la posición de unidad del ponente mismo; etc. Desde 10.7, esa identidad de posición y autoposición, de establecimiento de algo y autorreferencia frente a ese algo, recibió el nombre, tomado también de Kant, de *la reflexión.* Fue la reflexión lo que se reinterpretó de manera que ello fuese en definitiva la *Tathandlung,* y se hizo así en principio para poder remitir a la reflexión toda la dualidad intuición-concepto, pero ello sólo se pudo hacer de manera que, al ser la reflexión interpretada como *Tathandlung,* ella misma quedase del lado de la decisión y a ella quedase remitida también la dualidad conocimiento-decisión. Podemos, pues, decir que la lección de Fichte es: (a) que el punto de vista de lo absoluto, de la génesis, de la supresión de la diferencia, sólo puede efectuarse haciendo de la reflexión lo absoluto, esto es, el acontecer que es él mismo todo lo que acontece; (b) que, para que la reflexión misma pueda ser lo absoluto, la reflexión misma ha de ser interpretada en un sentido que es el que hemos vinculado a la palabra *Tathandlung*. Puede ser más adecuado al sentido de Fichte decir no que la reflexión "es" lo absoluto, sino que lo absoluto tiene lugar en el modo de la reflexión, o que la reflexión y sólo ella es la presencia (y/o ausencia) de lo absoluto; lo que importa en el presente propósito expositivo es que sea la reflexión el uno de y/o en el cual tiene lugar el generarse y/o reducirse las diferencias.

En Kant, la reflexión tenía el carácter de la ruptura o abandono o pérdida de algo, del haber-dejado-ya-atrás algo; y precisamente con tal carácter la reflexión era constitutiva de la validez, tanto de la validez cognoscitiva como de la práctica; la validez misma resultaba ser un cierto haber-dejado-algo-atrás; de ahí también la irreductibilidad de la diferencia entre los dos modos de validez y de otras diferencias; no hay validez en el punto cero, ni validez "antes" de la separación. Todo esto está estrictamente vinculado a la finitud o diferencia y al correspondiente pun-

to de vista epagógico, que eran lo característico de Kant. El punto de vista de la génesis exige que de alguna manera se pueda subordinar a la reflexión o integrar en la reflexión eso siempre-ya-dejado-atrás, lo cual parece querer decir que ello debe desaparecer como tal siempre-ya-dejado-atrás.

En consonancia con lo que acabamos de decir, en Kant la reflexión es cierta estructura o cierto movimiento que descubrimos epagógicamente como estructura o movimiento que tiene un papel en la constitución *(possibilitas)* de una y de otra validez; no es la reflexión misma la cosa de la que se trata; no es el *hypokeímenon*. Sabemos (cf. 8.3.1) que, desde que la cuestión del ser se replanteó como cuestión de la validez o legitimidad del enunciado, están en marcha las condiciones para que la palabra *subiectum* (traducción de *hypokeímenon* y, por lo tanto, la cosa, aquello de lo que se trata) asuma el papel de designación de la instancia o proceder enunciante *de iure*, pues todo enunciar algo, sea acerca de lo que fuere, es ante todo acerca de ese proceder o instancia, ya que es establecer una legitimidad o validez que lo es de ese proceder y en él tiene lugar. Esto es, ciertamente, la estructura que llamamos "la reflexión", a saber: que la posición, el establecer algo, es la autoposición. En Kant está esa estructura, pero sólo como constitución ontológica epagógicamente descubierta; por eso en Kant no se puede lograr la identidad de los dos sentidos de "sujeto" (el *hypokeímenon* y la posición como autoposición), lo cual acabamos de expresar diciendo que en Kant la reflexión no es el *hypokeímenon*. En Fichte, al ser el movimiento de la filosofía precisamente la supresión de la diferencia de la constitución ontológica y la cosa, se produce por primera vez la unidad de los dos sentidos de "sujeto"; la cosa, aquello de lo que se trata, es la reflexión entendida ahora, pues, como absoluto y, por lo tanto, como lo que hemos llamado la *Tathandlung*. ¿Se le puede llamar "yo"? Sólo si, como ciertamente corresponde a un uso crítico de esta palabra, con ella queremos señalar aquello que no es nada más que el acto de la autoposición; todo lo demás que pudiese deslizarse como significado en el uso de hecho de la palabra "yo", en efecto, no resiste un examen crítico: mis inclinaciones, etc., de todo eso me distingo en el acto mismo de reconocerlo, y reconocerlo es reconocerlo como suprimible, esto es, como *de iure* siempre ya suprimido (cf. 11.1.3); ese mismo estatuto tienen también tanto lo que llamamos "el individuo" (presuntamente "yo mismo") como lo que llamamos "la especie".

11.1.6. Idealismo y nihilismo

Desde capítulos posteriores a este se podrá apreciar mejor cómo no es ninguna casualidad el que sea precisamente en contexto con la primera formulación del proyecto idealista, esto es, con Fichte, como por primera vez en la historia de la filosofía se pronuncia de manera relevante y lúcida la palabra "nihilismo". Quien la pronuncia es Friedrich Heinrich Jacobi. Si la debilidad de Jacobi reside en el carácter defensivo de su postura ("contra" el "nihilismo") y el consiguiente pensar que hay un recurso del que echar mano, etc., su fuerza, en cambio, está en: que su propia noción de la filosofía es la del proyecto idealista, que él mismo, como los idealistas, entiende que la filosofía misma que ha habido, al menos la filosofía en sentido fuerte, consecuentemente desarrollada, expresa esa misma pretensión, y, por lo tanto, considera el "nihilismo" como algo propio de la filosofía o de la ciencia o de la "Razón" consecuentemente ejercidas; en Kant encuentra Jacobi el tipo de "inconsecuencia" que encuentran también en general los idealistas. Frente al nihilismo sólo hay salvación, según Jacobi, en el terreno de la creencia.

En el presente apartado aspiramos sólo a hacer notar el sentido de la referencia de "nihilismo" a la concreta forma que el idealismo adopta en Fichte, aunque ya ha quedado indicado que la cuestión dista mucho de terminarse ahí. En lo que se refiere a Fichte, nuestra precedente exposición ha dejado claro que el uno-todo, lo absoluto acontece precisamente de modo que el reconocimiento o establecimiento de algo sea a la vez la supresión de ese algo; el ser es la suprimibilidad, el *de-iure*-haber-sido-ya-suprimido. Ello ocurre, ciertamente, por así decir en favor de la autoposición; ahora bien, ésta no es nada más que precisamente el estar más allá y por encima de todo contenido, no por mor de algo, sino meramente por mor del estar más allá y por encima de cada contenido. La "defensa" (por así decir) de Fichte consiste en hacer notar que la reflexión absoluta no deja de ser la presencia de un absoluto que de suyo queda más allá; insiste en que no hay que decir que la reflexión absoluta es lo absoluto, sino sólo que ella es el saber absoluto, esto es, que sólo en ella acontece y se manifiesta lo absoluto. Pero no es menos cierto que esa absolutez y ese más allá no son sino la expresión de la reducción de todo y de cada cosa a nada. Y nuevamente, ahora de vuelta, se puede preguntar si no era ya ese el significado del Dios único helenístico-cristiano (al que por cierto remite en algún momento Fichte), con lo que es Jacobi quien queda en la cuerda floja; etc.

11.2. Inciso en la historia del idealismo

A muy poco tiempo de haberse formulado la primera versión de la *Wissenschaftslehre* de Fichte (según toda apariencia en el mismo año en que termina de publicarse la *Grundlage*, 1795) ocurre, aunque no se publica y no hay nadie de quien podamos asegurar que ya entonces recibiese noticia cabal, una crítica que en todo caso, a nosotros, que sí la conocemos, nos dice justamente dónde está la problemática que, hubiese o no conocimiento histórico de esa crítica, determina el ulterior curso del idealismo. Por otra parte, quien formula la crítica en cuestión es Hölderlin, amigo e interlocutor entonces de los también todavía jóvenes Schelling y Hegel, por lo que es razonable suponer que éstos fueron tocados por el problema.

La noción que Hölderlin tiene de "la filosofía" es la que se corresponde con el proyecto idealista, con la noción de absoluto, la génesis y el suprimirse de la diferencia, con todo lo que por el momento hemos definido en 11.1.1 y 11.1.2. Incluso el modo de leer a Kant es en principio (y no podemos asegurar que haya dejado de ser en momento alguno) también por parte de Hölderlin el típicamente idealista, esto es: tomar como inconsecuencia o incompletud eso que nosotros hemos descrito como el que cierto deslizamiento deba producirse sólo para ser siempre de nuevo desmentido (cf. 10.11), y, por lo tanto, pensar que debe pensarse a Kant más allá de Kant mismo, a saber, prescindiendo de esa inhibición; esto no es otra cosa que la expresión en términos de lectura de Kant del tema de la supresión de la diferencia o supresión de la finitud, o sea, del tema de lo absoluto y la génesis.

Ubicado en esta noción de la filosofía, Hölderlin encuentra que Fichte ha demostrado que el punto de vista de lo absoluto y la génesis, es decir, lo que la filosofía pretende y es, sólo es posible haciendo de la reflexión un absoluto, esto es, interpretando la reflexión de modo que ella sea absoluto, pensando una figura absoluta de la reflexión. En efecto, también en nuestra exposición de Fichte ha aparecido esto como la lección de su pensamiento. Pues bien, Hölderlin encuentra que con esto se ha creado para la filosofía una dificultad insalvable, que podemos for-

mular así: se busca lo absoluto, es decir, lo absolutamente-uno-absolutamente-primero, y lo que tal búsqueda obliga a encontrar es la reflexión, la cual, en cuanto que es autorreferencia, es siempre ya algo desdoblado, lo contrario de un absolutamente-uno-absolutamente-primero. Se busca lo absoluto y, por exigencia interna de esa misma búsqueda, como absoluto se encuentra aquello que, por su misma noción, es partido, dividido.

La expresión que acabamos de dar a la crítica hölderliniana se entiende precisamente por referencia al entero sentido de "reflexión" tal como lo hemos venido estableciendo ya desde Kant (en particular 10.7) y a través de Fichte, no importa cuál sea el recurso que se emplee para designarlo; de hecho Hölderlin formula en principio su crítica llamándolo "yo", de acuerdo con lo que era el uso del primer Fichte; pero a continuación el mismo Hölderlin dice que seguiría ocurriendo lo mismo si se lo llamase de otra manera e ilustra esto con otra determinada manera de llamarlo, de la cual, y de lo que dice Hölderlin al respecto, nos ocuparemos en el capítulo sobre Schelling.

No cabe entender que con la crítica que hemos citado Hölderlin remitiese lo absoluto a "antes" de la reflexión. En primer lugar porque no parece que Hölderlin dude de la consistencia de la argumentación fichteana que conduce del punto de vista de lo absoluto a la absolutez de la reflexión, de modo que lo uno es solidario de lo otro. Pero, además, porque lo que nos dice la crítica hölderliniana es que la reflexión es, por su misma noción, un cierto haber-dejado-atrás algo; y esto, en este punto de nuestra exposición, no carece de antecedentes; es el Kant del que nos hemos ocupado en la parte correspondiente; lo cual es completamente distinto de situar lo absoluto "antes". La crítica se dirige contra la noción misma de absoluto. Se acepta que toda validez es reflexión, que todo poner, establecer, toda tesis en el más amplio sentido, es la autorreferencia, que posición, establecimiento de un *quid,* es autoposición, y por eso mismo se dice que toda validez es ya la ruptura o pérdida de algo, el haber dejado atrás algo; lo cual es todo lo contrario de invitar a situarse un paso más atrás, en eso que se habría dejado atrás, ya que eso cuyo quedar-atrás es la reflexión sólo se menciona precisamente como aquello que en la reflexión queda atrás, como la *áthesis* (el no-poner), de modo que no puede ser cuestión de posición "en" ese ámbito, ni "de" ahí "deriva" algo. De hecho encontrábamos esto en Kant como carácter atético de la belleza; en la representación bella no se pone nada, por eso es "representación, no cosa". Y también en Hölderlin encontramos la palabra *Natur,* cuyo aterminológico uso en alguna página de la "Crítica del Juicio" nos había llamado la atención, como designación de

aquello que sólo tiene lugar en su substraerse, en su quedar atrás, y de lo cual, esto es, de cuyo substraerse, toma su guía el decir atético, esto es, el poema.

En cuanto a las dos afirmaciones que hemos hecho de que la crítica de Hölderlin significa una crisis del punto de vista de lo absoluto y de la génesis y de que esa crisis se produce con apoyo, en cuanto a la cosa misma, en lo que expusimos de Kant, no podemos ciertamente afirmar que Hölderlin sea en 1795 consciente ni siquiera del primero de esos dos hechos (del segundo ya hemos dicho que no era consciente al menos en fechas tan tempranas). Lo que sí, en cambio, podemos decir es que ese es tanto el significado que la crítica tiene en sí misma como también el sentido en el que ella se continúa en la trayectoria ulterior del propio Hölderlin. En cambio, Schelling y Hegel, cada uno de manera diferente, se esforzarán para tomar esa crítica como algo a resolver dentro del proyecto idealista. La trayectoria del Hölderlin posterior a los momentos en que puede haber influido sobre Schelling y Hegel, sobre todo el punto que alcanza en su obra de 1800-1805, hace que no debamos interpretar ni siquiera su temprana crítica a Fichte en el sentido de una discusión dentro del punto de vista de lo absoluto.

A eso que hemos venido llamando "la validez" o "la validez del enunciado" le llamamos así desde que en 8.3 dijimos que la cuestión de en qué consiste la validez del enunciado es la versión moderna de la cuestión del ser. Dado que, desde el tratamiento de la filosofía griega, el sintagma "cuestión del ser" sólo se entiende entendiendo por qué y en qué medida la palabra "ser" es adecuada para intentar referirse a aquello en lo que siempre ya se está, al juego que siempre ya se está jugando, es claro que, cuando decimos que la cuestión de la validez del enunciado es la versión moderna de la cuestión "del ser", lo que estamos diciendo es que con "la validez del enunciado" designamos el ámbito o el juego o el mundo de la Modernidad como tal, la Modernidad misma. Consiguientemente, si, como hemos visto que ocurre, la finitud o la diferencia kantiana conduce en definitiva a reconocer que la validez misma es el substraerse de algo, el quedar atrás algo, entonces lo que se está reconociendo es que la Modernidad misma tiene ese carácter; de aquí la designación hölderliniana de la Modernidad como el "país del atardecer" o "Hesperia". Y de aquí también el uso hölderliniano de todo esto para expresar la superación del problema del "clasicismo", del problema del "sí" o el "no" a la "imitación" de lo antiguo. Grecia es aquello cuyo substraerse constituye la Modernidad; el que ello sólo tenga lugar como substraerse es lo que se entiende entendiendo cómo ocurre tanto el que a Grecia le fuese inherente perderse como el que la seriedad de

nuestro propio viaje a Grecia se prueba en la capacidad que él tiene de producir él mismo el retorno; viaje y retorno indispensables porque lo nuestro sólo puede ser asumido propiamente como el substraerse de aquello.

11.3. Schelling

Friedrich Wilhelm Joseph Schelling (1775-1854) fue amigo de juventud de Hölderlin y Hegel; era el más joven de los tres, pero empezó muy pronto a publicar. También empezó relativamente pronto a ser reacio a ello. Hacemos a continuación una selección de los títulos de sus obras: *Über die Möglichkeit einer Form der Philosophie überhaupt* («Sobre la posibilidad de una forma de la filosofía en general», 1794), *Vom Ich als Prinzip der Philosophie oder über das Unbedingte im menschlichen Wissen* («Del yo como principio de la filosofía o sobre lo incondicionado en el saber humano», 1795), *Abhandlungen zur Erläuterung des Idealismus der Wissenschaftslehre* («Tratados para aclaración del idealismo de la doctrina del saber», 1796-1797); *Ideen zu einer Philosophie der Natur als Einleitung in das Studium dieser Wissenschaft* («Ideas para una filosofía de la naturaleza como introducción al estudio de esta ciencia», 1797), *Erster Entwurf eines Systems der Naturphilosophie* («Primer proyecto de un sistema de la filosofía de la naturaleza», 1799), *Einleitung zu seinem Entwurft eines Systems der Naturphilosophie* («Introducción al proyecto de un sistema de la filosofía de la naturaleza», 1799), *System des transzendentalen Idealismus* («Sistema del idealismo transcendental», 1800), *Darstellung meines Systems der Philosophie* («Exposición de mi sistema de la filosofía», 1801), *Fernere Darstellungen aus dem System der Philosophie* («Más exposiciones pertenecientes al sistema de la filosofía», 1802), *Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums* («Lecciones sobre el método de los estudios académicos», 1803), *Philosophie der Kunst* («Filosofía del arte», lecciones de 1802-1803), *System der gesamten Philosophie und der Naturphilosophie insbesondere* («Sistema de toda la filosofía y de la filosofía de la naturaleza en particular», lecciones de 1804), *Über das Verhältnis der bildenden Künste zu der Natur* («Sobre la relación de las artes plásticas con la naturaleza», discurso de 1807), *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände* («Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana y los asuntos con ella relacionados», 1809), *Stuttgarter Privatvorlesungen* («Lecciones privadas de Stuttgart», lecciones de 1810), *Die Weltalter* («Las edades del mundo», desde 1810, no publicado entonces), lecciones sobre «Filosofía de la mitología» y «Filosofía de la revelación», en especial desde 1841.

La filosofía es ahora, desde lo dicho en 11.1.1 y 11.1.2, el verdadero saber, esto es, el saber que consiste en la supresión de la diferencia, en que la validez misma sea lo válido, el ser mismo sea lo ente, el tener-lugar mismo sea todo cuanto tiene lugar, y esto es la noción de absoluto. El capítulo intermedio, 11.2, nos ha puesto en contacto con que pudiera suceder que la averiguación sobre cómo hay que pensar lo absoluto nos conduzca a que sólo podemos pensarlo de manera tal que, a la vez, las nociones que empleamos excluyan precisamente el carácter de absoluto. Quizá el problema no esté simplemente en la noción de reflexión en cualquiera de sus figuras e interpretaciones, a lo cual se referían las consideraciones de 11.2, sino en cualquier noción con la que pretendamos pensar lo absoluto; ello siempre es, en efecto, encontrar en algo mencionado de alguna manera, mediante una intencionada interpretación de lo así mencionado, la capacidad de significar lo absoluto; y, entonces, si efectivamente hay tal mención e interpretación, es que lo precisamente mencionado e interpretado, y precisamente ello, desempeña un papel, y entonces ya se ha situado lo absoluto en alguna parte y más de un lado que de otro en alguna contraposición previamente definida. Lo cierto es que algo así parece ocurrir en todos los pasos del camino de Fichte. En todos los casos, Fichte da por asumida una dualidad para absorberla en o derivarla de uno de los términos, pero precisamente de uno y no del otro, o sea, manteniendo la dualidad que supuestamente suprime. Para empezar, Fichte da por asumida la distinción entre lo *a priori* y lo empírico, cierto que para decir que sólo es válido lo *a priori* y que, por lo tanto, *de iure* ha de ser *a priori* todo lo valido, pero, precisamente para poder decir esto, más que nunca, ha de mantener la dualidad. Asimismo, la dualidad concepto-intuición, la dualidad decisión-conocimiento, quedan remitidas a uno de los términos. Veamos un poco más en concreto, desde este punto de vista, cómo se desarrolla el distanciamiento de Schelling con respecto a Fichte.

Schelling aparece en sus primeras obras como si fuese un expositor de la *Wissenschaftslehre* de Fichte, empleando incluso nociones características del primer Fichte, como "yo" significando la autoposición (cf. 11.1.4). Pero ya entonces se encuentra que en Schelling esas nociones pretenden no tener el significado, que en principio sin embargo es el que tienen y que es desde luego el que tienen en Fichte, de afirmación de un lado frente a o por encima del otro. Así, autoposición es en Fichte que el poner algo es a la vez estar más allá y por encima de ello, suprimirlo. Ciertamente "*auto*posición" significa, por la mera formación de la palabra, que lo ponente y lo puesto son lo mismo, pero si hablamos así, entonces el ponente y el puesto de que hablamos no son el su-

jeto y el objeto, sino que ambos son el sujeto y se trata de la autorreferencia que constituye el ser-sujeto del sujeto (cf. 11.1.5); el objeto, en cambio, es lo que en esa autorreferencia resulta negado, *de iure* suprimido, es decir, ciertamente puesto, pero como el "más allá de qué" y "por encima de qué" de la autorreferencia (cf. 11.1.3). Para Schelling, en cambio, lo que debe entenderse es que ese ponente y puesto que en la autoposición es "lo mismo" es ya verdaderamente el sujeto y el objeto. Esto, que de entrada pudiera sonar como una sutileza, tiene sin embargo el enorme significado de que ahora el objeto ya no es lo suprimible y *de iure* siempre ya suprimido; pues lo mismo es el objeto y el sujeto, de modo que el objeto es lo absoluto tanto como el sujeto. Insistamos en el paso que, con este modo de entender la autoposición, se ha dado en el sentido de evitar cualquier ubicación, esto es, cualquier unilateralización de lo absoluto; no descartamos que se pueda seguir hablando de autoposición (es cuestión sobre la que volveremos), pero en todo caso ello ya no podrá significar que lo absoluto esté, por ejemplo, del lado del sujeto frente al objeto; lo mismo es el sujeto y es el objeto; y ese "lo mismo" no es nada más que justamente "lo mismo"; se trata de la "identidad absoluta", entendiendo por tal aquella que no es la identidad de algo, sino la de aquello que no consiste en otra cosa que en la misma identidad, la identidad de la identidad misma, un A = A donde A no es nada más que lo que dice la propia expresión "A = A".

Lo mismo es el sujeto y es el objeto. En Fichte el objeto no era en modo alguno "lo mismo", sino precisamente lo "otro" frente a lo cual el sujeto era "lo mismo consigo mismo". Ya hemos indicado cómo esta diferencia comporta que ahora, en Schelling, el objeto ya no pueda ser considerado como lo suprimible y *de iure* siempre ya suprimido. Si el objeto no es lo suprimible, si su ser no es el haber de ser suprimido y *de iure* haber sido ya suprimido, entonces tampoco su estatuto es el de la *de iure* exhaustiva calculabilidad, pues lo uno está vinculado a lo otro (cf. 11.1.3). El objeto ha de tener una racionalidad enteramente distinta de la expresabilidad matemática; o, para ser más exactos, ha de tener él mismo racionalidad, y, por lo tanto, no la "racionalidad" de la calculabilidad o expresabilidad matemática exhaustiva, porque ésta no es racionalidad de ello mismo, sino sometibilidad. Que ha de tener ello mismo una racionalidad quiere decir sencillamente que ha de ser ello mismo lo absoluto, es decir, "lo mismo", el acontecer que es él mismo todo lo que acontece, el ser que es él mismo lo ente. Quiere decir, por lo tanto, que su presentación ha de ser verdadero saber, o sea, filosofía en el nuevo sentido, idealista, que en 11.1.1 y 11.1.2 encontramos para la filosofía, en el cual ésta se identificaba con el verdadero saber, esto es, saber que

es el suprimirse de la diferencia, la certeza que es ella misma lo cierto, la validez que es ella misma lo válido. La filosofía misma es, pues *filosofía de la naturaleza*, esto es, saber del objeto como lo absoluto, tanto como es también lo otro, presentación de lo absoluto como el ser-sujeto del sujeto, a lo que Schelling llama *filosofía transcendental*. En vez de "filosofía de la naturaleza", Schelling dice también *física especulativa*. El idealismo se sirve aquí, como en general, de la situación ambigua de la palabra latina *speculatio*, que, si por una parte era una de las palabras que se habían introducido en la filosofía en latín para traducir el griego *theoría*[1], por otra parte en Kant designaba también el tránsito a la totalidad que en 10.10 describimos como la génesis de las representaciones de incondicionado, la cual en Kant era tratada por la filosofía como la génesis de una suerte de apariencia necesaria y como enteramente distinta de la filosofía misma; esto último ocurría, como ya sabemos, por la diferencia o finitud kantiana, esto es, porque en Kant la cuestión del ser, la cuestión de en qué consiste la validez, estaba obligada a no dar nada óntico, y eso que en Kant precisamente tenía que no ocurrir, a saber, que el ser mismo resulte ser lo óntico, es la única manera de que haya un punto de vista de la totalidad, ente total o uno-todo; ahora bien, sabemos también que el proyecto idealista es que la diferencia se suprima, es decir, que el ser mismo sea lo ente, etc., y sabemos que esto es la noción de "absoluto"; por lo tanto, la ambigüedad histórica de la palabra "especulación" resulta ahora expositivamente eficaz: la cuestión del ser se realiza ahora como cuestión de lo ente uno y total; la distancia, el *metá*, la *theoría*, es ahora el paso a la totalidad.

El hablar de "física especulativa" dice también algo nuevo sobre la cuestión de lo *a priori* y lo empírico. Desde aquel desplazamiento del que hablábamos en 10.11, en Kant siempre de nuevo desmentido, pero por todo idealista asumido, la contraposición de lo *a priori* y lo empírico ya no es la de lo ontológico a lo óntico, la de en qué consiste la validez a lo válido, la del ser a lo ente, sino que es contraposición entre dos modos de presencia o de validez, de los cuales, admitida la dualidad, sólo uno es el válido, de modo que se plantea la exigencia de que *de iure* todo sea *a priori*, pero esta exigencia se siega la hierba bajo los

[1] Cf. nota a 4.3 sobre *theoría*. Esta palabra significa la operación o la actitud del *theorós*, que es aquel que está en el juego viniendo de fuera, que juega el juego estando a la vez en una distancia con respecto a él, que mantiene una distancia frente al juego mismo que es el suyo. Como designación del rasgo filosófico, *theoría* significa aquella distancia con respecto al juego que es precisa para que el juego mismo como tal aparezca.

pies, pues sólo puede definirse por la contraposición que pretende eliminar. No se olvide, por otra parte, que la reducción a *a priori* era (pues lo *a priori*, tomado ello mismo como lo válido en lo que se está, y no como el "hacia dónde" de la *epagogé*, no podía ser fáctico, tenía que ser genético) el mismo movimiento por el que cada una de las dualidades se reducía a un término o, si se prefiere, se derivaba de un término: intuición-concepto (receptividad-espontaneidad) se integraba en el concepto (en la espontaneidad), solidariamente con ello conocimiento-decisión se integraba en la decisión; mientras que en Kant espontaneidad-receptividad (sea en el modo de concepto-intuición en el conocimiento, sea en el de decisión-conocimiento) es perpendicular a *a-priori*-empírico (hay receptividad pura y receptividad empírica, espontaneidad pura y espontaneidad empírica), ahora, en cambio, ambas dualidades han pasado a ser paralelas, porque la derivación-reducción de una de ellas es a la vez la de la otra. Se trata de manifestaciones a diversos niveles de la misma dualidad que antes apareció como sujeto-objeto, y, por lo tanto, también aquí ha de evitarse ubicar lo absoluto en alguno de los lados; también en cada una de estas oposiciones, "lo mismo" es lo uno y es lo otro. Así, cuando hablamos de física especulativa, en ningún modo estamos hablando de una reducción de la física al ámbito de lo *a priori* o al ámbito del concepto. Más bien se está diciendo que ya en lo múltiple de la sensación lo que hay es "lo mismo". Nótese que con esto se está reconociendo algo así como un nivel de la sensación o de lo empírico *per se*, que ciertamente es sólo un nivel, un extremo de una línea o de un proceso, pero de modo que en cada punto de la línea o momento del proceso hay ya todo, a saber: "lo mismo". ¿Qué nivel es ese?; ciertamente no podrá ser el de lo empírico del conocimiento kantiano, porque en cualquier dato empírico en ese sentido está toda la constitución *a priori* (intuición pura y concepto puro) y está el concepto empírico que corresponda; dicho de otra manera: no podrá ser lo empírico en el sentido de la ciencia físico-matemático-experimental, porque en cualquier dato empírico en ese sentido hay concepto y está, como constitutivo de las condiciones que hacen de algo una experiencia válida como tal, todo el conjunto de lo kantianamente sintético-*a-priori*. Si ha de reconocerse un nivel de lo múltiple de la sensación como tal, "antes" de cualquier traducción conceptual-apriórica, habrá de pensarse en un nivel en el que el color todavía es irreductiblemente color (sin postulado alguno hacia la explicación físico-matemática del mismo), el peso irreductiblemente peso, etc., es decir, sin todo aquello que kantianamente y físico-matemáticamente son las condiciones constitutivas de la objetividad. Con esto se está pensando en el tipo de presencia de las cosas

que tiene lugar en la presencia de la obra de arte; ahora bien, al hacerlo así, se está haciendo mucho más que simplemente estatuir un cierto nivel, como a continuación vamos a ver.

Por muy evidentes que sean (y lo serán todavía más) las diferencias con respecto a Kant, es claro que en la apelación que acaba de producirse a la obra de arte opera un contenido fenomenológico común con la teoría kantiana de lo bello, a saber, que, cuando, sin que haya concepto alguno, hay sin embargo un construir y representar, o cuando, habiendo un construir y representar, no se deja segregar la regla, entonces es patente algo más que la accidental unidad expresada por este o aquel concepto, es patente, y sólo entonces lo es, algo así como una necesaria unidad, porque sólo entonces es patente que, si no hay concepto, o incluso si nunca se lo va a encontrar, en todo caso hay que buscarlo. Fenomenológicamente, esto faculta por de pronto a Schelling para pensar que "lo mismo" se encuentra ya en un nivel preconceptual, anterior a toda interpretación. Pero lo faculta para mucho más que eso, porque esa presencia de algo así como una necesaria unidad consiste en que, no habiendo concepto y no habiendo de encontrárselo jamás, sin embargo —o precisamente por eso— hay que buscarlo y seguir buscándolo. El modo de presencia que tiene lugar en el acontecer de la obra de arte es así lo que cada vez de nuevo pone en marcha una *exégesis* conceptual y la mantiene en vilo como exégesis *infinita*. Entonces ya no se trata sólo de algo así como un nivel de partida. Los niveles de partida y de llegada son meros referentes para caracterizar el proceso mismo, el cual queda, pues, caracterizado de la siguiente manera: el proceso del saber es posible sólo porque en cada momento acontece ya aquello de lo que se trata; eso previo (pero previo en cada momento del proceso, no dejado atrás) es, pues, previo al trabajo conceptual, y, por lo tanto, es ello mismo aconceptual; esto es: "lo absoluto" o "lo mismo" tiene lugar siempre ya en el saber, antes de toda elaboración conceptual, por lo tanto en el modo de la intuición, y, puesto que la intuición de la que ahora se trata es, según lo que estamos diciendo, la posibilidad misma de todo razonar y conceptuar, se la llama "intuición intelectual"; esta condición de previo que en todo momento tiene el acontecer de "lo mismo" en el saber, confiere al saber el carácter de exégesis; la intuición intelectual se "documenta" o se "materializa" o se "objetiva" en la obra de arte.

Aquello a lo que el saber tiende está siempre y como la base del saber, está reclamando la exégesis, la cual tiene que producirse para, continuadamente y en cada momento, revelarse insuficiente. Cada concepto, cada determinación finita, resulta refutado como incapaz de expre-

sar lo absoluto, refutado, pues, desde el punto de vista de la intuición intelectual, que es aquello para cuya exégesis surgió. No hay nada más que lo absoluto y nada fuera de lo absoluto; por lo tanto, nada que expresar, aparte de lo absoluto. Cualquier determinación, por muy lejos que se encuentre de toda pretensión explícita de expresar lo absoluto, sólo tiene sentido en virtud de su enraizamiento, por lejano que sea, en la pretensión de exégesis de lo absoluto; dicho de otro modo: puesto que nada seria de otra manera sin que el todo mismo fuese de otra manera, toda determinación lo es *de iure* de lo absoluto, y su refutación como expresión de lo absoluto, la mostración de su incapacidad para tal expresión, es su muerte. Así hay en cada momento una doble situación: la fijación conceptual, la determinación finita, y la refutación de esa determinación. De este modo se reconoce a lo finito su ser, ser preciso para ser refutado, pues la presencia de lo absoluto, que es sencillamente el acontecer de lo absoluto, no tiene lugar de otro modo que en esa exégesis infinita. Se le reconoce incluso, a lo finito, precisamente un ser que lo es en el sentido idealista, a saber: como absoluto, como uno-todo, pues la pretensión que legitima cada determinación finita es la de expresar lo absoluto, y esa pretensión no es trivialmente falaz, ya que la exégesis, siempre insuficiente, es el acontecer mismo de lo absoluto.

A la noción schellingiana de intuición intelectual hemos llegado ayudándonos de un elemento kantiano cuya presencia habíamos señalado también en Hölderlin. Ello nos obliga a hacer notar también las diferencias en lo que se refiere a la cuestión de eso que comparece en la obra de arte y que hace de ella el motivo de una exégesis conceptual infinita, diferencias que, como vamos a ver, son muy aclaratorias.

También si nos atenemos a Kant hemos de decir que la obra de arte requiere exégesis continuada, a saber, en el sentido de que allí hay la exigencia de concepto en general sin que haya concepto; esto, ciertamente, sólo se efectúa en un continuado buscar el concepto, que es continuado porque nunca llega a su meta; por lo tanto, es cierto que la obra de arte como tal se asume en un continuado trabajo de exégesis. Ahora bien, kantianamente, esto ocurre en el sentido de que la exégesis tiene lugar en cada momento para, en cada momento, desaparecer; la exégesis no descubre, ni siquiera de modo siempre insuficiente, el sentido; su continuado fracaso no genera ningún sistema del saber; el abismo ni siquiera remite a un proceso infinito. Esta diferencia apunta a algo fundamental; debemos preguntarnos si en Schelling el papel que se atribuye a la intuición intelectual y a la obra de arte es verdaderamente aconceptual, o sea, si es verdad que no se trata de lo que hemos venido llamando "la reflexión" (cf. 10.7, 11.1.5, 11.2). O sea: debemos preguntarnos cuál es

la situación de Schelling en relación con la crítica hölderliniana que esbozábamos en 11.2.

Cuando decimos, siguiendo a Schelling, que algo está siempre ya aconceptualmente, y que ese algo se "documenta" o se "objetiva" en la obra de arte, la enorme diferencia con respecto a la teoría kantiana de lo bello está en que de eso que siempre ya está aconceptualmente sabemos por de pronto que es "lo absoluto", o sea, "lo mismo" o "la identidad absoluta" (en el sentido que a esta fórmula hemos dado más arriba en este mismo capítulo). Podemos preguntarnos si esto no es (o en qué sentido no es) una determinación, si es (o en qué sentido) aconceptual, y si es tan neutro con respecto a toda ubicación o unilateralización como arriba parecimos suponer, cuando dijimos que, frente a Fichte, Schelling quiere entender la autoposición de modo que esa identidad de ponente y puesto sea en efecto la identidad del sujeto y el objeto, de modo que "lo mismo" es sujeto y es objeto y así se rehusaría ubicar lo absoluto más de un lado que de otro en la oposición sujeto-objeto como en cualquier otra oposición. A la pregunta de si en efecto hay en la intuición intelectual de Schelling y en su noción de lo absoluto esa neutralidad, Hölderlin ha respondido de antemano en términos negativos; en efecto, en alguna temprana formulación de la crítica a la que aludimos en 11.2, empleando en principio la palabra "yo" para significar lo que allí designamos como "la reflexión", añade a continuación que no es preciso emplear precisamente esa palabra para que el problema sea el mismo, e ilustra esto poniéndose en el caso de que como absolutamente-uno-absolutamente-primero se quisiese poner la "identidad", la cual, evidentemente, en tal caso tendría que ser lo que en el presente capítulo hemos llamado la "identidad absoluta"; el contenido de esa noción es la autorreferencia, por lo tanto un desdoblamiento. Si hablamos de la identidad de un A, quizá podamos alegar que el desdoblamiento que hay en A = A es externo a A; pero, si mencionamos algo que no sea nada más que su propia identidad, un A = A donde A no es nada más que lo que dice la propia fórmula, entonces el desdoblamiento es A mismo. Hölderlin nos está diciendo que la identidad absoluta en el fondo es la reflexión tomada como absoluto. Y en 11.1.5 hemos expuesto que el sujeto no es otra cosa que el que la reflexión sea *hypokeimenon*, lo cual parece concertar con que Hölderlin diga que, a los efectos de su crítica, no hay diferencia entre llamarle identidad y llamarle yo.

Lo último que hemos dicho, siguiendo a Hölderlin, no es en modo alguno una crítica a Schelling desde fuera; no sólo porque procede de su mismo contexto histórico, sino también porque lo que esa crítica pone de manifiesto en cuanto a la cosa misma es importante para compren-

der internamente la obra del propio Schelling, como trataremos de esbozar a continuación.

Bajo muy diversas formas y denominaciones según en qué momento y en qué contexto, Schelling piensa siempre el acontecer de lo absoluto, esto es, lo absoluto, como camino de ... a ..., o, dicho en otras palabras, se esfuerza por pensar la génesis como lo más parecido posible a lo que significa en griego *génesis,* esto es, al llegar-a-ser, donde hay un "qué" y un "de qué"; ese es un modelo con el que Schelling se esfuerza en asumir dualidades procedentes ya sea de la filosofía griega (*tò mè ón, phýsis krýptesthai phileî, dýnamis-entelékheia, hýle-morphé,* etc., véanse los capítulos correspondientes), ya de mitos, ya de teosofías y místicas. El hecho de que no le falte razón (o no del todo) en esos esfuerzos de aproximación es un motivo más para que nos preguntemos con qué recursos propios, de su propio pensamiento, acomete Schelling la tarea de incorporar esos por otra parte diversos tipos de dualismos. De hecho, cuando Schelling explica por qué o en qué sentido en lo absoluto hay un "de ... a ..." es cuando explica por qué y en qué sentido su noción de lo absoluto satisface la exigencia idealista de la génesis, esto es, por qué y en qué sentido en lo absoluto así entendido tiene lugar, se genera, se deriva una diversidad de cosas; y esto lo explica Schelling haciendo propio lo que, dicho por Hölderlin, era una critica, a saber: que la identidad absoluta es distinción absoluta, que ese A = A donde A no es nada más que lo que dice la propia fórmula, no es nada más que el diferenciarse de sí mismo, tiene lugar sólo diferenciándose de sí mismo, y en ese diferenciarse hay aquello *de lo que* se diferencia y aquello *que* se diferencia, el *de qué* y el *qué.* Todo el proceso, todo el acontecer de lo absoluto, toda la génesis, como también cada momento de ese acontecer, por lo tanto cada determinación y cada cosa, consiste en esa dualidad, en ese "llegar de ... a ...". Y, si la dualidad misma se expresa a veces con nombres que sólo mediante un análisis detallado del texto quedan (pero ciertamente quedan) relacionados con la noción de identidad, como *Grund* ("fundamento") y *Existenz* en el escrito "Sobre la libertad" o *Seyn* ("ser") y *Seiendes* ("ente") en las "Lecciones de Stuttgart", también la misma dualidad se designa otras veces con términos que significan una expresa relación con lo que hemos dicho, a saber: "naturaleza" y "espíritu", "no-yo" y "yo", "real" *(Reales)* e "ideal", "objeto" y "sujeto", "cosa" *(Ding)* y "Razón" *(Vernunft).* Este movimiento del diferenciarse inherente a la identidad absoluta, distancia de lo mismo como aquello que se diferencia frente a lo mismo como aquello de lo que se diferencia, es tanto el carácter de la génesis (o sea, del acontecer de lo absoluto) en su conjunto como el de cada uno de los momentos y de

cada uno de los momentos en que se subdivide cada momento, etc., y el propio movimiento del diferenciarse en cuestión es llamado por Schelling "potencia"; lo mismo como aquello que se diferencia es una potencia "más alta" que lo mismo como aquello de lo que se diferencia. El espíritu o lo ideal o el sujeto es potencia más alta que la naturaleza o lo "real" o el objeto, pero, a su vez, dentro de lo "real", un principio dinámico se separa como potencia más alta frente a lo corpóreo (la concreción varía de unas a otras obras de Schelling), y, en lo ideal, la decisión es potencia más alta con respecto al conocimiento; y, como en real-ideal lo más alto es la indiferencia de ambos o lo absoluto pura y simplemente, así en el nivel de lo real aparece como última (dentro de lo real) y más alta potencia lo orgánico, y en el de lo ideal como última y más alta potencia (como indiferencia de lo cognoscitivo y lo práctico) el arte.

Esta concepción del acontecer de lo absoluto, esto es, de lo absoluto mismo o de la génesis, como la distancia con respecto a sí mismo nos acerca a la consideración siguiente:

La filosofía es desde Grecia la *theoría* o la *sképsis,* esto es, con respecto al juego mismo que se juega, aquella distancia que permite que aparezca y sea relevante el juego mismo como tal, o, dicho de otra manera, con respecto a la presencia de lo presente aquella distancia que permite que se deje ver la presencia misma, en qué consiste ella misma, y no sólo *lo* en cada caso presente. El que esto, la filosofía, en el idealismo haya pasado a ser ello mismo el saber o la ciencia, quiere decir que la presencia misma ha pasado a ser ella misma lo presente, que la distancia con respecto al juego ha pasado a ser ella misma el juego, el acto en el que tiene lugar, se produce o se genera el juego. Así podemos entender que la estructura de la *theoría* o de la *sképsis* haya pasado a ser la del propio tener lugar del uno-todo. El acontecer del uno-todo acontece siempre como el distanciarse frente al uno-todo mismo, distanciarse en el cual el uno-todo *del* cual es ese distanciarse es la figura particular (finita) del caso. Quizá no sea inoportuno recordar que otro nombre griego para la mencionada distancia es *eironeía* y que en alguna proximidad a Schelling aparece, por ejemplo en Friedrich Schlegel, el medio estilístico-literario de la "ironía" como reconocimiento de lo absoluto en (esto es, en la distancia con respecto a) la presencia de lo finito.

Decíamos en 11.2 que Schelling, como también Hegel, no era ajeno a la problemática planteada por la crítica de Hölderlin al punto de vista de lo absoluto y de la génesis. Lo que ocurre es que tanto Schelling como Hegel tratan de asumir esa crítica desde dentro del idealismo, es decir, tomándola como una crítica no al punto de vista de lo absoluto y la gé-

nesis, sino a determinada concepción de lo absoluto y de la génesis. El intento de Schelling de superar lo que él ve en Fichte como unilateralidad de la concepción de lo absoluto, como fijación de éste del lado del sujeto, tiene que ver con la búsqueda de aprender de una crítica que se basa en que no se pueda evitar atribuir a lo absoluto el carácter de la reflexión. Pero también hemos visto que lo absoluto tal como lo entiende Schelling sigue siendo lo que, desde el punto de vista de la crítica de Hölderlin, hay que entender por "el sujeto". Esta objeción es, desde luego, sentida por el propio Schelling, y ello da a menudo a su exposición filosófica un fondo especialmente inquietante, pero, comoquiera que su filosofía y su concepción de la filosofía no es otra que el idealismo, es decir, el punto de vista de lo absoluto y de la génesis, la medida en la que la disconformidad con este punto de vista predomine comporta también en él el peligro de un desarme filosófico y entrega a la exégesis de textos sagrados, del mito y de la revelación cristiana.

11.4. Hegel

Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831) fue amigo de juventud de Hölderlin y Schelling. Si bien se han conservado manuscritos suyos de las etapas de su vida que pasó en Tübingen (de 1788 a septiembre de 1793, fue aquí donde primero coincidió con Hölderlin y Schelling), en Berna (hasta finales de 1796) y en Frankfurt (hasta finales de 1800), sin embargo sus primeras publicaciones ocurren después de su traslado a Jena, a donde va en enero de 1801, donde permanece hasta 1807 y donde en los primeros de estos años está también Schelling. Su primera publicación filosófica se titula *Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie* («Diferencia entre los sistemas de filosofía de Fichte y de Schelling», 1801). En 1802 se publica *Glauben und Wissen* («Creer y saber») y en 1803 *Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts* («Sobre los modos de tratamiento científico del derecho natural»). También de la etapa de Jena se ha conservado una masa considerable de importantes manuscritos no publicados entonces. En 1807, cuando Hegel ya no está en Jena, aparece la obra cuyo título reza entonces *System der Wissenschaft / Erster Teil, die Phänomenologie des Geistes* («Sistema del saber [o "de la ciencia"] / Primera parte, la fenomenología del espíritu»); no se producirá ninguna "segunda parte" y el libro pasará a llamarse simplemente «Fenomenología del espíritu». En 1812-1816 aparecen los tres libros de la *Wissenschaft der Logik* («Ciencia de la lógica»), el primero de los cuales reaparecerá en 1832 con modificaciones importantes que Hegel había introducido poco antes de su muerte. En 1817 aparece por primera vez *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* («Enciclopedia de las ciencias filosóficas en compendio»), obra de la que hay nuevas ediciones modificadas en 1827 y 1830. En 1821, *Grundlinien der Philosophie des Rechts* («Líneas fundamentales de la filosofía del derecho»). También se han publicado, aunque no bajo la responsabilidad del propio Hegel, lecciones suyas sobre historia de la filosofía, filosofía de la historia, filosofía de la religión, filosofía del derecho, estética.

11.4.1. Hacia la noción de "dialéctica"

No puede entrar en las pretensiones de apartado alguno de este capítulo el exponer la evolución del pensamiento de Hegel a lo largo de la vida del pensador. Por eso, si ahora vamos a centrar momentáneamente nuestra atención en algo que ocurre en una etapa determinada (por otra parte no la primera), ello sólo significa que consideramos expositivamente eficaz empezar por ahí.

Hablando de Schelling habíamos expuesto cómo en cada momento del acontecer de lo absoluto, por lo tanto en cada momento del saber, esto es, en cada determinación y en cada cosa o en cada acontecimiento, debemos considerar dos aspectos. Decíamos en efecto que, puesto que nada podría ser distinto de como es sin que todo fuese distinto de como es, toda determinación lo es *de iure* del todo; toda determinación aparece así como legítima sólo en cuanto que es una pretensión de expresar el todo, pretensión que a la vez ha de mostrarse como fracaso, esto es, cada determinación ha de mostrarse como tal, es decir, como unilateralidad. Los dos aspectos son, pues: por una parte el carácter de determinación, de concepto, sin el cual, ciertamente, no habría saber, ni presencia, ni, por lo tanto, acontecería lo absoluto; por otra parte, la referencia a lo absoluto, en virtud de la cual fracasa cada determinación. Pues bien, en el momento en que en mayor medida parece definirse una identidad filosófica común a Hegel y a Schelling, que es también el momento en el que se gesta la definitiva separación entre ellos, a saber, los años de Jena, encontramos en Hegel, para designar la mencionada dualidad de aspectos, el empleo de ciertos recursos que ahora nos interesa considerar.

Ya hemos introducido, también a propósito de Schelling, el término "especulación". Y ya desde Fichte y a través de Schelling, al exponer cómo deviene tarea de la filosofía, es decir, ahora del saber, la supresión de la diferencia, hemos visto producirse las condiciones para que la ambigüedad histórica de una palabra, "especulación", que por una parte traduce la *theoría* griega[1] y por otra parte designa el tránsito, "dialéctico" en el sentido de Kant, al todo y a lo incondicionado, deje de ser ambigüedad, pues, en efecto, la exigencia del idealismo es que la cuestión del ser sea a la vez la cuestión de lo ente-uno-todo o que el *metá* de la *theoría* sea el paso a la totalidad. Así, "especulación" es, en efecto, el término para el segundo de los dos mencionados aspectos del proce-

[1] Cf. nota a 11.3 a propósito de *theoria*.

so del saber, esto es, para la referencia a lo absoluto, en la cual fracasa cada determinación, o sea, para aquel aspecto que lleva el proceso más allá de cada determinación. El otro aspecto, la determinación misma, la fijación, es designado con el término "reflexión". Por otra parte, en la ya consabida clave terminológica de los nombres de "facultades", a "reflexión" corresponde "entendimiento" *(Verstand)* y a "especulación" corresponde "Razón" *(Vernunft)*; la "Razón" era, recordémoslo, la "facultad" en cuyo operar encontraba Kant el tránsito, "dialéctico" en el sentido de Kant, a la noción de incondicionado y de uno-todo; tránsito que, en Kant, era enteramente distinto del *metá* de la *theoría*, pero ya hemos visto, a través de Fichte y Schelling, cómo la exigencia del idealismo es precisamente superar esa distinción; ahora, la cuestión del ser (el *metá)* ha de identificarse con la cuestión de lo ente-uno-todo (y justamente por eso se admite la cuestión del uno-todo como verdad, mientras que en Kant la situación era, como vimos, muy otra). Anotemos todavía un nuevo recurso terminológico cuyo ulterior desarrollo será de gran interés: el dominio del proceder del entendimiento, o sea, el saber moverse en y con las determinaciones finitas, en el marco de la "reflexión", eso es la "lógica"; frente a ella, la "metafísica" es el saber especulativo o, si se prefiere, lo especulativo del saber.

Pues bien, tanto de Hegel como de Schelling, pero de ambos en un determinado momento, a saber, los primeros años de estancia de Hegel en Jena, es la consideración siguiente: puesto que las determinaciones finitas han de fracasar no en virtud de una exigencia simplemente externa a ellas, sino en relación con algo (la pretensión de expresar lo absoluto) que, como hemos visto, de alguna manera es inherente a toda determinación, debe postularse que un verdadero saber operar con las determinaciones finitas manifestará en ellas mismas la inconsistencia de ellas. Y tanto Hegel como Schelling expresan esto en algún momento de esos años diciendo que la lógica es "dialéctica". Es importante destacar que esto es todavía el sentido helenístico (postplatónico o, si se quiere, "platónico", pero no de Platón mismo, cf. 4.6 y 4.1) del que habíamos dicho que servía de base incluso a la atribución retrospectiva de "dialéctica" a pensadores anteriores a Platón (cf. 3.1); es decir: lo que quiere decir aquí "dialéctica" es que el propio examen interno de las determinaciones manifiesta la inconsistencia de ellas, por lo tanto que es en el propio tener lugar de las determinaciones donde éstas sucumben. Todavía tendrá que producirse un cambio fundamental para que, a partir de aquí, se constituya el sentido hegeliano de "dialéctica", pero incluso antes de que tal cambio se produzca, por lo tanto operando todavía con el sentido y el papel que a la noción de dialéctica hasta aquí he-

mos atribuido, Hegel asume ya como precedentes de esa noción dos momentos de la historia de la filosofía de los que hace una interpretación que es instructivo recordar.

Uno de esos momentos es el «Parménides» de Platón. Expusimos en 4 algo que evocamos ahora así: el que la tematización del *eîdos* tenga lugar sólo para que pueda tener lugar su escapar a la tematización se manifiesta en el momento en que el examen temático (fenomenológico) del *eîdos* nos lleva hasta algún *eîdos* que no es este o aquel particular *eîdos*, sino alguna determinación *(eîdos)* que entra en juego en todo *eîdos*, es decir, algo en lo que se expresa el carácter del *eîdos* mismo como tal; entonces se percibe cómo el *eîdos* escapa por todos los lados a la tematización; esto ocurre en el «Parménides» con la determinación *(eîdos)* "uno", en el sentido y modo que hemos visto en 4.5, y asumiendo un aspecto que puede resumirse en que, tanto partiendo de la posición o fijación de "uno" como de su exclusión, tanto a "uno" como a "lo demás" puede atribuirse tanto esto y aquello y lo de más allá como lo contrario de esto, de aquello y de lo de más allá. Pues bien, Hegel asume este proceso en los términos siguientes: esos "esto", "aquello" y "lo de más allá" son las determinaciones, su referencia a "uno" es su asunción como determinaciones del uno-todo o de lo absoluto, o sea, es sencillamente hacer justicia a lo que antes dijimos de que toda determinación lo es *de iure* del uno-todo, y lo que ocurre en el diálogo es que las determinaciones, llevadas a ese plano, que por otra parte es el que les corresponde, fracasan, cualquiera de ellas puede ser afirmada tanto como su contraria.

El otro de los dos momentos de la historia de la filosofía a que nos referimos son las "antinomias" de Kant (cf. 10.10). Ellas eran, para Kant, lo que ocurre cuando se toma el todo (en este caso el "mundo") como sujeto de enunciados constatatorios, o sea, como si fuese un posible objeto de conocimiento. Hegel da a esto un sesgo interpretativo similar al que acabamos de ver que da al «Parménides» de Platón; el que ciertas determinaciones sean predicadas de "el mundo" es para Hegel que esas determinaciones sean asumidas como determinaciones del uno-todo o de lo absoluto, es decir, situadas en el nivel que *de iure* les corresponde, y lo que ocurre entonces es que las determinaciones fracasan, que tanto se puede atribuir cada una como la contraria.

En lo fundamental, la interpretación del «Parménides» y de las antinomias que acabamos de esbozar será mantenida por Hegel también dentro del ulterior desarrollo de su pensamiento. Lo que está a punto de experimentar un giro, o, al menos, de explicitarlo, es el propio proyecto de Hegel, que en lo que hasta aquí hemos dicho todavía no se ha

separado explícitamente de Schelling. De acuerdo con ese giro, el «Parménides» y las antinomias, interpretados básicamente de la misma manera que hasta ahora, pasarán sin embargo a tener un papel algo distinto.

Lo expuesto hasta aquí, en lo cual todavía puede considerarse que Hegel comparte el punto de vista fundamental de Schelling, debe servir de punto de partida para exponer en qué consiste el apartamiento de Hegel con respecto a ese punto de vista.

En primer lugar, el que el examen en el que las determinaciones revelan su inconsistencia, examen que consiste en el paso a la totalidad, en asumirlas como referidas al uno-todo o a lo absoluto, sea el propio examen interno de las determinaciones, el tener lugar de ellas mismas, eso parece a primera vista no ser ninguna novedad, pues fue siguiendo a Schelling mismo como explicamos por qué y en qué sentido la referencia de las determinaciones a lo absoluto, en la cual ellas perecen, no es sino reconocer el sentido que *de iure* o en sí mismas las determinaciones tienen. Sin embargo, ese carácter o sentido que las determinaciones mismas tienen es en Schelling el carácter de exégesis de la intuición intelectual; fracasan en el sentido de que se revelan inadecuadas a ese papel exegético que es el suyo; por lo tanto, puede decirse que en Schelling el proceso en el que cada determinación fracasa no es el examen fenomenológico de la propia determinación, sino que hay, aunque ciertamente como inherente *de iure* a la determinación en cuanto tal, algo así como una exigencia más allá y a la vez antes, un propósito exegético, exigencia y propósito a los cuales la determinación resulta no ser adecuada. Digamos, por el momento, y el sentido de ello se aclarará mejor en lo que inmediatamente seguirá, que para Hegel el que el examen de la determinación sea interno, la identidad de ese examen con el tener lugar de la determinación misma, incluye que no puede en modo alguno tratarse de confrontación de la determinación con una pretensión exegética que presuntamente le sería inherente; de lo que se trata en el proceso no es de algo que desde el comienzo y en cada momento esté y de lo que el proceso sea exégesis; de lo que se trata es en cada caso de la determinación misma; el perecer de la determinación acontece en el tener lugar de la determinación misma, esto es, se reconoce en aquel examen de la determinación que simplemente no esté de antemano protegido contra tal experiencia por la adopción de las medidas abstractivas (es decir, consistentes en separar aspectos que de suyo no pueden separarse) que sean necesarias para que la cosa "no se contradiga"; podemos decir que el examen en el que la determinación perece es el estrictamente fenomenológico, empleando por el momento la palabra "fenomenológico" en el sentido en el que la hemos empleado siempre en este

libro (por ejemplo hablando de Platón o de Kant), no en uno específicamente hegeliano; digamos, pues, en este sentido, que el primer punto a destacar (de la serie con la que pretendemos esbozar el despegue de Hegel con respecto a Schelling) es la estricta identidad, en Hegel, de lo fenomenológico con lo negativo. La relevancia de este punto se percibe en su capacidad de arrastrar consigo los demás, como vamos a ver.

En efecto, si el proceso en el que las determinaciones pierden su consistencia es el propio tener lugar de las determinaciones, entonces éstas no tienen lugar en ninguna otra parte que en ese mismo proceso, lo cual comporta que no sólo perecen en él, sino también en él surgen. Es decir: la identidad entre lo fenomenológico y lo negativo debe extenderse también a lo genético. En efecto, lo que se manifiesta en el examen interno de una determinación, precisamente por manifestarse en el examen interno de ella, no puede ser aquel tipo de desaparición que es igual para esa determinación que para cualquier otra (la negación abstracta), sino que será su propio y exclusivo modo de suprimirse (la negación determinada), por lo tanto es a su vez determinación, de modo que el perecer es, en efecto, a la vez génesis, lo cual comporta que, siendo la determinación generada la negación de la anterior, a la vez ésta se conserva, pues la negación que ahora hay es la propia suya, de modo que el examen fenomenológico habrá de poder mostrar ahora que la negación, a la vez, no es negación. La identidad entre lo fenomenológico, lo negativo y lo genético, que hemos esbozado, se expresa en el significado del verbo alemán *aufheben*, empleado por Hegel para significar lo que el proceso descrito es por relación a cada una de las determinaciones; el verbo significa a la vez "conservar" o "guardar", "suprimir" y llevar a un nivel superior o "levantar".

Los dos puntos hasta aquí enunciados, esto es, resumidamente, que la negación de cada determinación sea la propia presencia no recortada (sin salvaguadas abstractivas) de la determinación y que las determinaciones sólo tengan lugar en ese mismo proceso y en ninguna otra parte, se reúnen en un tercero, a saber: que el acontecer de lo absoluto es ese proceso de la presencia-negación y de la negación-de-la-negación y no es ni contiene ni presupone ninguna otra cosa, ni hay nada fuera ni antes de eso. No hay sitio para la intuición intelectual; el proceso no es en manera alguna exegético.

El punto al que hemos llegado nos permite progresar algo en la formulación de los motivos que guían el distanciamiento de Hegel frente a Schelling. Lo absoluto, en efecto, tiene lugar en el escapar a todo concepto, pero, a la vez, toda presencia (todo acontecer, todo tener lugar) es conceptual; lo que no es determinación no es nada, no lo hay; remitir

a una instancia aconceptual no es remitir a nada, es sencillamente refugiarse en la confusión, en la noche en la que todos los gatos son pardos. La cuestión es cuál puede ser el carácter del acontecer de lo absoluto, si es el escapar a todo concepto y todo acontecer es concepto; o, dicho de otra manera, si, siendo el escapar a todo concepto, a toda determinación, lo absoluto tiene que ser a la vez aquello de lo que todo concepto es *de iure* concepto; dicho todavía de otra manera: cómo puede el escapar a todo concepto ser a la vez la génesis de todo, siendo así que por "todo" se entiende aqui precisamente toda determinación, todo concepto, y, por lo tanto, también la génesis es el proceso del concepto. La respuesta viene dada por los términos de la pregunta: el acontecer de lo absoluto será ciertamente concepto, a saber, la supresión interna inherente a cada concepto, supresión, por lo tanto, conceptual ella misma, y nada habrá fuera ni antes, o sea, esa supresión no será sólo la supresión, sino también la génesis —conceptual ella misma— de cada concepto.

Puede ya plantearse, aunque sea de forma rudimentaria, el problema del "comienzo". Si nada hay fuera ni antes, si el proceso no es en manera alguna exegético, si todo lo que hay lo hay sólo dentro de ese proceso, ¿con qué o por dónde se empieza? Pues bien, hemos dicho que en cada momento la determinación que hay se suprime en su propio tener lugar, o sea, en cada momento hay "contradicción" y esto es lo que constituye el acontecer de lo absoluto. Así las cosas, lo definitivamente pernicioso sería que no hubiese contradicción en el comienzo, pues ello haría que no hubiese en manera alguna proceso; y, por otra parte, dado que no hay nada antes ni fuera, la contradicción del comienzo sólo puede estar en el hecho mismo del comienzo. Por lo tanto, el que haya contradicción en ese hecho, lejos de arruinar el sistema, lo salva. Se empieza precisamente por la contradicción inherente al comienzo como tal: lo que hay al comienzo sólo puede ser nada, la total indeterminación, y la total indeterminación, puesto que se contrapone a algo, a saber, a la determinación, es ya ella misma determinación; con esto ya hemos empezado a movernos.

Antes de cualquier ulterior consideración sobre el desarrollo del sistema, tenemos pendientes algunas aclaraciones. Si al comienzo de este apartado establecimos un cierto uso de los términos "reflexión" y "especulación", "lógica" y "metafísica" y "dialéctica" tal como aparecían en el Hegel de los primeros años de Jena, que todavía no se ha distanciado explícitamente de Schelling, fue porque precisamente el cambio en el uso de las palabras expresa bastante bien el giro que el proyecto idealista experimenta al producirse ese explícito distanciamiento. Dijimos que la "lógica" era el saber moverse en y con las determinaciones

finitas, y que debía ser "dialéctica" porque en el verdadero saber operar con las determinaciones lo que se pone de manifiesto es siempre la inconsistencia de ellas, o sea, "dialéctica" en el sentido de mostración de la inconsistencia mediante el examen interno de la determinación; en este sentido la "lógica" en cuanto "dialéctica" era algo así como una parte preparatoria o introductoria del saber especulativo, pero no el saber especulativo mismo, para el cual se reservaba el título "metafísica"; es decir: la presencia de lo absoluto comportaba la destrucción de las determinaciones, pero era ella misma algo más que y/o algo distinto de meramente esa destrucción. Ahora, después del viraje, ya específico de Hegel, que hemos descrito en los párrafos precedentes como la identificación de lo fenomenológico, lo negativo y lo genético, hemos visto que ya no ocurre así. Corresponde, pues, que "lógica" y "dialéctica" pasen a designar el propio acontecer de lo absoluto, y que deje de haber una "metafísica" más allá de la "lógica" o distinta de ella; y así ocurre; la dialéctica es ahora todo. Si intentamos expresar esto empleando la pareja terminológica "reflexión"-"especulación", lo que decimos es lo siguiente: mientras que a lo significado por "lógica" le habíamos señalado ya una autonegatividad que nos llevó a caracterizarlo como "dialéctica", en cambio hasta aquí, en lo que se refiere a Hegel, hemos profundizado menos en el sentido de "reflexión", refiriendo esta palabra sólo, de manera terminológica convencional, a la fijación; falta saber qué es lo que, por lo que se refiere al término "reflexión", corresponde a la mencionada comprensión como autonegatividad; cuando lo sepamos, quizá podamos decir en qué sentido, como corresponde a lo ocurrido con "lógica" y "metafísica", tras el viraje hegeliano descrito, también la reflexión, y no otra cosa, es la especulación.

Entretanto, sin embargo, debemos dejar aclarada alguna otra cosa. Hasta ahora sólo en Platón mismo, y ni antes ni después, había ocurrido que el nombre de la filosofía fuese "dialéctica". Ahora vuelve a ocurrir con la novedad de que además la filosofía (o sea, la dialéctica) es ella misma el saber o "la ciencia". Resultará, pues, esclarecedor ver qué pasa ahora con la interpretación del «Parménides» que arriba hemos esbozado como propia de Hegel ya desde antes de explicitarse el viraje que acabamos de describir y que lo aparta de Schelling. La interpretación del «Parménides» sigue siendo básicamente la misma, pero no el papel que se atribuye al diálogo y a Platón en relación con la noción de dialéctica del propio Hegel, porque ahora éste necesita de un elemento que en Platón, incluso aplicando el sesgo interpretativo hegeliano arriba indicado, en ningún modo podría estar. Hegel puede encontrar en Platón la identidad de lo fenomenológico y lo negativo, pero de manera

que en esa identidad, en Platón, no está en modo alguno lo genético; Hegel así lo percibe, y por eso dice que en Platón la dialéctica no va más allá del "lado negativo". En efecto, en Platón, el fracaso de la tematización del *eîdos* (cf. 4.1) no genera nada, porque expresa la diferencia, la radical no onticidad de lo ontológico; mientras que en Hegel, por todo lo que hemos venido viendo desde el comienzo de nuestro estudio del idealismo, lo correspondiente al paso de lo óntico a lo ontológico es la remisión de la determinación de partida al uno-todo, al acontecer de lo absoluto, esto es, a la génesis. Tanto Platón como Hegel se mueven en la diferencia, sólo que la tarea del primero es reconocerla, la del segundo suprimirla.

11.4.2. Ser y reflexión

Dos tipos de razones hacen lícito y conveniente considerar lo que hemos dicho de Hegel en relación con lo que en 11.2, siguiendo a Hölderlin, hemos presentado como un problema para el punto de vista de lo absoluto o de la génesis. El menos importante de esos dos tipos de razones es que de hecho el propio Hegel parte de una cierta asunción de ese problema. En los años inmediatamente anteriores a la estancia en Jena aludida en 11.4.1, Hegel, en Frankfurt y probablemente bajo cierta influencia de Hölderlin, se plantea como problema central precisamente el de la imposibilidad de que la reflexión sea absolutamente-uno-absolutamente-primero (cf. 11.2); pero se lo plantea con el matiz que ya en 11.2 hemos adelantado como característico tanto de él como de Schelling, a saber, como un problema a resolver dentro del idealismo, como la exigencia de elaborar una noción de lo absoluto que no sucumba a esa objeción. En el caso del Hegel de Frankfurt, lo que ocurre es, en primer lugar, que, al reconocerse que el concepto o la determinación es la reflexión, el acontecer de lo absoluto ha de tener lugar en algo distinto del pensar conceptual, llámese éste "filosofía" o *Wissenschaft* (que ambas cosas, como sabemos desde 11.1.1-2, son lo mismo en virtud del planteamiento idealista). El pensar conceptual, el pensar en la determinación, o sea, en lo finito, está preso en las antinomias; lo cual ciertamente presupone una pretensión de absoluto, pues las antinomias, como sabemos (cf. 11.4.1), se plantean sólo porque los conceptos tienen alguna pretensión de poder referirse al "todo"; pero de modo que el pensar conceptual no puede en manera alguna superar las antinomias. Para una postura de este tipo, el problema central es el siguiente: el punto de vista de lo absoluto es también necesariamente, como hemos visto, el pun-

to de vista de la génesis, o, dicho de otra manera, no cabe situar lo absoluto en otra parte que las determinaciones finitas, pues entonces lo absoluto ya no es absoluto, sino a su vez finito, ya que está de un lado fuera del cual hay otro; lo absoluto ha de ser la génesis de todo, y no resulta fácil pensar cómo puede lo aconceptual ser la génesis de las determinaciones conceptuales. En todo caso, a comienzos de la etapa de Jena, como ya hemos visto, encontramos a Hegel en una posición al respecto que no explicita diferencias con relación a la de Schelling, y la de éste, remitiendo en todo caso a la exposición que ya hicimos de ella, puede resumirse en que, ciertamente, el saber es el acontecer de lo absoluto y todo el saber es concepto, pero que eso conceptual responde como exégesis infinita a (y, por lo tanto, es guiado por) la "intuición intelectual". A partir de esta posición y distanciándose de ella se produce en Hegel, a lo largo de los años de Jena, el movimiento que hemos descrito en 11.4.1.

Ahora bien, la razón más importante para que debamos considerar la posición de Hegel al final del trayecto descrito en relación con el problema hölderliniano es que, con independencia de las cuestiones de influencias y evolución, hay una relación esencial desde el punto de vista de la cosa misma. La posición final del trayecto que hasta aquí hemos atribuido a Hegel, la que resulta del viraje que hemos descrito en 11.4.1, constituye un tipo muy determinado de respuesta no exactamente al problema de Hölderlin tal como aqui lo hemos entendido (o como hemos dicho que tiene efecto en la ulterior trayectoria del propio Hölderlin), sino al modo en que hemos dicho que el problema es asumido por Schelling y Hegel, a saber: la cuestión de cómo pensar lo absoluto y la génesis de un modo que escape a la objeción hölderliniana. Lo primero que ocurría, lo que ocurría en el Hegel de Frankfurt, era que la referencia misma a algo que en la reflexión ha quedado siempre ya atrás se interpretase como la verdadera referencia a lo absoluto. Para facilidad expositiva, introduzcamos una terminología al respecto: a eso que queda atrás en la reflexión y que en 10.7, 10.9 y 11.2 hemos visto designado como *áthesis* o como *die Natur*, el Hölderlin temprano (único Hölderlin que pudo influir sobre Hegel) le llama alguna vez *Sein* ("ser"). Entonces lo que hemos dicho del Hegel de Frankfurt se expresaría así: la referencia al "ser" se interpreta como la verdadera referencia a lo absoluto. Y la mencionada dificultad relativa a la génesis, a saber, que no se ve cómo un absoluto así entendido podría constituir también lo otro, la determinación o la finitud, y que entonces lo presuntamente absoluto sería en realidad finito, pues sería un lado fuera del cual habría otro, se expresa ahora así: del "ser" no cabe derivar la reflexión; el ser no puede

incluir la reflexión. El "ser" no es genético, y así el ser queda de su lado y la reflexión del suyo, y entonces ambos son finitos, es decir, ambos son la reflexión, de la cual entonces no hemos salido en ningún momento. ¿Qué tipo de respuesta a este problema es la posición de Hegel una vez producido el viraje —distanciamiento con respecto a Schelling— que tiene lugar en los años de Jena y que hemos descrito en el apartado precedente? Resumamos lo ya expuesto de la posición en cuestión. No hay nada más que concepto y éste no es la exégesis de nada, sino que es él mismo; el acontecer de lo absoluto es supresión de cada concepto, pero esta supresión no ocurre en virtud de nada distinto del concepto mismo ni es nada distinto de la interna patencia de él (dijimos: lo fenomenológico es lo negativo); lo cual da también respuesta a la cuestión de cómo surge y se constituye cada concepto si el concepto no es exégesis de nada, a saber: surge y se constituye en y por nada más que el propio proceso autosupresivo de que estamos hablando (esto es: lo fenomenológico-negativo es lo genético); tal proceso sólo es posible porque cada momento es contradicción, es autosupresión, empezando porque el comienzo, al haber de surgir toda determinación sólo en el proceso mismo, haya de ser la pura indeterminación, la cual, en cuanto que se opone a algo, a saber, a la determinación, ya es ella misma determinación. Hasta aquí el resumen; ahora bien ¿qué es esto por lo que se refiere a la cuestión ser-reflexión, que acabamos de plantear?, o ¿cómo se dice esto en la terminología "ser"-"reflexión" introducida unas líneas más arriba? Ahora ocurren a la vez estas dos cosas: por una parte, que todo es concepto y el concepto es todo y no es exégesis de nada, sino que es meramente él mismo, y, por otra parte, que lo absoluto es el escapar a todo concepto; y el que puedan ocurrir las dos cosas a la vez estriba en que, por una parte, el escapar a todo concepto, lo aconceptual, tiene lugar *sólo* como autosupresión *interna* del concepto mismo, y, por otra parte, el concepto tiene lugar *sólo* autosuprimiéndose; o sea: todo estriba en que el ser tiene lugar *sólo* como la autosupresión de la reflexión y la reflexión tiene lugar *sólo* autosuprimiéndose. Dicho todavía de otra manera: al problema que arriba formulamos diciendo que del ser no cabía derivar la reflexión, que el ser no podía incluir la reflexión y que, por lo tanto, así no se salvaba la génesis ni con ella el punto de vista de lo absoluto, se responde ahora lo siguiente: veamos, pues, si, a la inversa, lo que sí ocurre es que la reflexión incluya el ser, incluya lo arreflexivo, esto es, que la reflexión misma se autosuprima; en tal caso, la génesis habrá quedado salvada, a condición de que el ser *sólo* tenga lugar como la autosupresión de la reflexión y, a su vez, la reflexión *sólo* tenga lugar autosuprimiéndose. De hecho se ha postulado (en nombre de la posibi-

lidad del saber) que la respuesta a este "veamos si" ha de ser afirmativa, desde el momento en que se ha llegado a la posición que hemos resumido unas líneas más arriba y que podemos designar como de la autosuficiencia del concepto.

Así, pues, en cierta manera la reflexión es todo, el ser está incluido en la reflexión por cuanto la reflexión misma se autosuprime. Cuando decimos que algo está incluido en la reflexión, no decimos que está incluido como algún contenido reflexivo; lo que decimos es que pertenece al acto mismo de la reflexión como tal. Esta observación, en rigor, debería ser innecesaria, pues, desde que estamos en el idealismo, debemos saber (cf. 11.1.1-2 y otros lugares) que sólo es válido aquello que es momento constitutivo de la validez misma, que nada es cierto sino la certeza misma, nada es verdadero sino la verdad misma, nada se manifiesta sino el manifestarse mismo, etc. El proceso "lógico" o "dialéctico" no expone, pues, ninguna otra cosa que la propia naturaleza de lo que llamamos "lógica" o "dialéctica"; no expone un "contenido" distinto. Y, cuando decimos algo como que la reflexión acontece autosuprimiéndose, no decimos algo que luego hubiese que "aplicar" al "caso" de esto, aquello y/o lo otro, sino que decimos sencillamente todo y lo único que hay, aquello de lo que toda la lógica, toda la dialéctica, todo el sistema, todo el saber, no es sino la exposición y precisamente la única exposición verdadera; no hay otras determinaciones que aquellas que pertenecen esencialmente al acontecer autosupresivo de la reflexión, el cual no se expone sino exponiendo todas las determinaciones que esencialmente le pertenecen. ¿Cómo se expondría ese acontecer? Hemos introducido un modo de hablar en el que lo arreflexivo se llama el "ser"; en el momento en el que se trata de exponer cómo el ser tiene lugar sólo en la autosupresión de la reflexión, queda determinado qué puede contener el "ser", a saber: nada, la pura indeterminación; el "ser" coincide, pues, con el "comienzo" del que hemos hablado en el apartado precedente y en este mismo, y es esa contradicción que en ambas alusiones hemos señalado y que es la primera manifestación de la contradicción que mueve el proceso. Desde el momento en que algo se está moviendo, ya es la reflexión lo que está operando o aconteciendo, pero esto no significa que aparezca ella misma como algún momento del proceso, o sea: sabemos que es ella porque contemplamos el proceso desde un momento posterior de él. La reflexión es lo que opera desde el comienzo, pero sólo aparece ella misma a partir de un cierto punto y como consecuencia de la dialéctica precedente. ¿Qué es exactamente lo que aparece cuando aparece la reflexión misma? Recordemos que en nuestra anterior exposición (10.7, 11.1.5, etc.) la reflexión empezó siendo una cierta estructu-

ra y acabó siendo el sujeto; la estructura, que es lo que por ahora consideraremos, era: poner en cuanto separarse la propia instancia ponente. Volveremos sobre la consideración de que esto está operando desde el comienzo; ahora nos interesa hacer notar que sólo a partir de cierto momento es ello mismo también lo que se menciona. Esto último significa un vuelco en la marcha de la lógica. Hasta ese momento las determinaciones tenían el carácter de lo que, incluyendo el "puro ser" del comienzo, se llama en general el "ser", entendiéndose por tal aquella objetividad ingenua que ni siquiera es objetividad porque no tiene enfrente ni una subjetividad ni siquiera algún otro tipo de "más allá" o "más acá", o sea: la determinación tal como inmediatamente se asume. Desde el momento, en cambio, en que se tematiza la estructura llamada "reflexión", cada uno de los momentos comporta algo así como un inmediato de lo cual se separa una "esencia", los diversos momentos son las diversas figuras de esta separación, y podemos dar una cierta expresión de la contradicción que bajo diversas figuras gobierna ahora la dialéctica diciendo que la esencia es separarse frente al fenómeno sólo para ser esencia del fenómeno. lo cual sólo habrá conseguido cuando, a través de las diversas figuras, se llegue a haber suprimido toda diferencia, toda exterioridad frente a la esencia; pero esto es suprimir también la esencia como tal; ahora lo que hay es el "concepto", esto es: que el separarse poniendo es a la vez el ser mismo. También el concepto se manifiesta como una noción contradictoria, y esta tercera parte de la lógica conducirá a la unificación total, por lo tanto a algo que ciertamente es lo mismo que había al comienzo, porque la unificación total es la indeterminación total, si bien ahora como aquello en cuya génesis está implicado todo, de modo que lo que hay no es nada que quede o resulte al final, sino el sistema mismo.

La lógica es todo. En la exposición de Hegel opera el imperativo de mostrar no sólo que la reflexión se autosuprime, sino que en ese acontecimiento está todo, dependiendo el que algo figure en la exposición solamente del mayor o menor detalle que ésta alcance en uno u otro aspecto. Esta pretensión "enciclopédica" ha de ser desarrollada al menos "en compendio". A ello pertenece poder decir cómo (es decir: por qué y en qué términos) ello, todo, el contenido de la lógica, ha de aparecer por una parte traducido al elemento del uno-al-lado-de-y-fuera-de-otro, de la "naturaleza", es decir, cómo al sistema pertenece también lo otro que el sistema, y cómo el sentido de esa alteridad es que ella a su vez quede negada en una nueva presentación de lo mismo como retorno desde esa alteridad, como "espíritu". La misma trialidad se produce dentro de cada uno de los términos; así, el retorno sobre sí que constituye el

espíritu es en primer término yo, "espíritu subjetivo", el cual, al revelar su propio carácter internamente negativo, reconoce una exterioridad asimismo espiritual, el "espíritu objetivo", y es asunción de esa exterioridad en la supresión de ella, "espíritu absoluto". El espíritu objetivo es primeramente el "derecho abstracto" de la persona, frente a él la "moralidad" y como negación de la negación la *Sittlichkeit* (el mundo de las *Sitten:* usos, normas, conducta), la comunidad que, de nuevo, es en su aspecto de inmediatez la familia, reflexivamente la "sociedad civil" *(bürgerliche Gesellschaft),* como negación de la negación el Estado. El espíritu absoluto es como inmediatez el arte, como negación la religión y como negación de la negación el saber absoluto (que ahora es, como sabemos, lo mismo que la filosofía).

Es el momento de volver sobre la contraposición Hegel-Schelling, porque resulta ahora clarificador recordar algo que Schelling podría haber aducido, y de hecho en ciertos términos adujo, para defender su punto de vista frente a Hegel. Siguiendo a este último dijimos que nada puede quedar fuera del concepto, que el concepto no es exégesis de nada, que, por lo tanto, el concepto no viene de ninguna otra parte que del propio acontecer del concepto, y que, si ciertamente la pretensión de absoluto exige la supresión del concepto, ello sólo podrá significar que el mencionado acontecer del concepto es él mismo autosupresión; etc. Schelling puede responder que, en todo caso, el proceso conceptual en el que Hegel hace consistir el saber no es cualquier proceso conceptual, y que, si sabemos que precisamente ese tratamiento de las determinaciones es el que las asume sin recortarlas, sin abstraer, etc., todo parece indicar que estamos ya de antemano en posesión de algo así como algún criterio de qué es lo que podemos aceptar como presencia sin recortes ni abstracciones, en suma, como presencia de lo absoluto; en otras palabras: que el propio Hegel parece aceptar una intuición intelectual, sólo que negándose a hablar de ella; pues de alguna parte viene la legitimación del punto de vista que hace que el movimiento sea el que es o incluso que haya en general movimiento.

De hecho hay en la propia obra de Hegel algo que parece responder al problema, que acabamos de mencionar, de la legitimación del específico punto de vista adoptado, problema para el que nos ha parecido en las líneas precedentes que Hegel mismo no podía obviar algo así como la "intuición intelectual" schellingiana. De esto hablaremos en el apartado siguiente. Bien entendido que la pretensión de nuestra exposición, cualesquiera que sean los puntos de apoyo de los que se sirve, sigue siendo lo que apuntamos cerca del final de 11.4.1 y que dista mucho de estar en vías de solución; decíamos allí que faltaba profundizar en la no-

ción "reflexión" hasta encontrar aquello que no allí, sino en el presente apartado, se formuló como que el acontecer de lo absoluto, y por lo tanto el acontecimiento único, es que "la reflexión se autosuprime". No lo hemos hecho. Sólo hemos dicho que la lógica de Hegel es eso. Incluso, si en nuestra exposición anterior, desde Kant, la reflexión empezó siendo una cierta estructura y acabó siendo el sujeto, el intento de Hegel es efectuar lo dicho (a saber: que la reflexión se autosuprima y sólo haya el autosuprimirse de la reflexión y toda determinación tenga lugar en ese autosuprimirse) entendiendo como reflexión en principio "sólo" la estructura a nivel "lógico", donde "sólo" quiere decir que será con todo lo que y sólo lo que dialécticamente se vincule con esa estructura, y donde lo que quiere decir "nivel lógico" será todavía objeto de algunas precisiones en esta misma exposición. En todo caso, si ese "tour de force" se logra o no y cómo, es el problema de la interpretación detallada de la lógica de Hegel. Aquí sólo podemos sugerirlo dando un rodeo por otros aspectos de la obra de Hegel y/o otros modos de expresión del propio Hegel.

11.4.3. "Experiencia" y dialéctica

En el comienzo de la "Fenomenología del espíritu", esto es, después del "prólogo" que no lo es a esa obra en particular, sino al entero "sistema de la ciencia" del que ella en principio debía ser la "primera parte", Hegel se plantea expresamente el problema de cómo eso que venimos llamando (aquí desde 10.1.1 2) "el saber" o "la ciencia" y que (desde el mismo punto) es idéntico con "la filosofía" se diferencia de cualquier cosa que parezca o aparezca como saber; en otras palabras: el problema de en qué consiste la legitimidad que ese saber exhibe frente a otros eventuales aspirantes a la condición de saber o de "el saber". Es claro que el título de legitimidad no puede obtenerse en previas averiguaciones sobre vías, instrumentos, modos o métodos; pues esas averiguaciones previas o bien serán ellas mismas parte de la ciencia, y entonces dan por supuesto lo que pretenden establecer, o bien no lo serán y entonces carecerán de autoridad. La ciencia, pues, está ya desde el comienzo o no está en modo alguno. Pero ¿puede esto significar que la ciencia simplemente *es*, afirmándose frente al saber aparente?; si así fuese, sería una afirmación contra otra, porque también el saber aparente *es*. Así, pues, hemos de admitir que no se empieza simplemente poniendo la ciencia frente a un saber aparente, sino que se empieza examinando el saber aparente mismo; ello nos obliga a dejar en suspenso la tra-

ducción que hasta aquí hemos hecho de *erscheinend-* por "aparente", ya que esta palabra en castellano casi comporta la presuposición de falsedad; diremos "el saber que aparece" o "el saber tal como aparece" o "el saber apare(cie)nte". La ciencia, pues, no empieza por ponerse ella misma frente a ... y como alternativa a...; lo inmediato es el saber apare(cie)nte, y la operación constitutiva de la ciencia es el examen de eso inmediato, esto es, su reconocimiento y puesta a prueba. Por lo mismo, en esa puesta a prueba no podrá valer como patrón de medida la ciencia misma, pues ella no tiene lugar al margen de la puesta a prueba del saber apare(cie)nte. El patrón de medida no sólo habrá de estar en el propio saber apare(cie)nte, sino que habrá de estar en él precisamente como patrón de medida, no hemos de ser "nosotros" quienes, desde la ciencia que se supondría entonces previamente presente, tomemos algo de él para erigirlo "nosotros" en patrón de medida. Y, en efecto, en el saber tal como aparece hay algo así. Pues precisamente en el saber tal como aparece una cosa es el saber y otra cosa es en qué consiste en y para ese saber la verdad. Cierto que el establecer esta distinción significa ya adoptar una distancia con respecto al saber del que se trata, pues él mismo no formula esa distinción, no establece el en qué consiste la verdad, sino que se limita a tenerlo como supuesto. Pero tal distancia no es otra que la que hay en el mero hecho de examinar el saber; no es que se introduzca desde fuera criterio alguno; el criterio está en el saber mismo examinado, y además está precisamente como criterio, como el en qué consiste la verdad, y, por lo tanto, como el concepto que el saber en cuestión tiene de sí mismo, de su propia condición de saber, esto es, de aquello con lo que él ha de estar de acuerdo para ser saber. Así, pues, es el propio saber examinado el que se examina o pone a prueba a sí mismo; la distancia consiste sólo en poder contemplar tal examen o puesta a prueba; es meramente la distancia fenomenológica (en el sentido —que no es el específicamente hegeliano— en que hemos venido empleando hasta aquí la palabra "fenomenológico", cf. 11.4.1), lo que en griego se dice *theoría* o *sképsis*[2]. El saber inmediato, dado, el saber tal como aparece, es saber-de, saber finito, relativo, no absoluto; por eso le es inherente precisamente la diferencia, el que una cosa sea el saber, lo verdadero, y otra en qué consiste en y para ese saber la verdad. Él mismo, el saber relativo, finito, no sabe nada de esa diferencia, pero él mis-

[2] Sobre *theoría* cf. nota precedente y nota a 11.3. *Sképsis*, en los contextos que aquí interesan, es entendible en el mismo sentido que hemos reconocido en *theoría*.

mo es la diferencia y la comparación. Que no sabe nada de la diferencia que él mismo es, quiere decir que él no considera que a lo que presuntamente él se adecúa sea a *su propio* "en qué consiste la verdad"; él piensa que aquello a lo que se adecúa es simplemente una verdad "en sí". En cambio, saber la diferencia inherente a ese saber, saber su en-qué-consiste-la-verdad como tal, como el en-qué-consiste-la-verdad suyo, presenciar, pues, el ponerse-a-prueba de ese saber, eso es la *theoría* o la *sképsis*, y es percibir que ese saber no es adecuado a su concepto, o sea, no coincide con lo que en y para él mismo, y aunque él mismo no lo sepa como tal, es "en qué consiste la verdad". Ese saber resulta así refutado; él mismo sólo siente esa refutación de la manera que antes hemos llamado "negación abstracta", es decir, como aquella negación tal que de la negación de una cosa sale lo mismo que de la de cualquier otra cosa, a saber, nada. Pero para la *theoría* o la *sképsis* es otra cosa lo que ha ocurrido. Por de pronto, el saber el "en qué consiste la verdad" y saberlo como tal, eso es la negación, la desautorización del saber anterior, incluso de su "en qué consiste la verdad", esto último en el sentido de que dentro de aquel saber era esencial que eso no fuese *su* "en qué consiste la verdad", sino la verdad "en sí"; saberlo como el en-qué-consiste-la-verdad de aquel saber es, pues, saber algo nuevo. Por lo tanto, lo que ha ocurrido es ciertamente la negación del saber precedente en toda su estructura. Pero no es menos cierto que esa negación es el reconocimiento del "en qué consiste la verdad" de ese saber como su "en qué consiste la verdad", por lo tanto es precisamente guarda y conservación. Y, por otra parte, eso que ahora hay, saber el "en qué consiste la verdad" del saber anterior y saberlo como tal, eso es la nueva figura de saber; por lo tanto, lo que ocurre, siendo negación, no sólo es guarda y conservación, sino a la vez génesis. Tenemos así de nuevo (cf. 11.4.1) lo fenomenológico-negativo-genético, la negación y la negación de la negación y el *Aufheben* (o quizá veremos que no es del todo exacto decir que lo tenemos "de nuevo"). Paralelamente a lo que ocurría con la lógica, Hegel está asumiendo ahora que toda figura de saber tiene lugar en ese proceso y en ninguna otra parte, pues el proceso tiene que ver con la relación de la ciencia con el saber apare(cie)nte en general, por lo tanto en todas sus figuras. Y, consiguientemente, también aquí se plantea el reiteradamente citado problema del "comienzo", al cual se responde, de manera correspondiente con lo que ocurría en la lógica, diciendo que se comienza por aquel modo de saber que es el máximamente "abstracto", el cual no puede pronunciar otra cosa que precisamente el "puro ser"; esto es la "certeza sensible"; cualquier determinación pasa por algún apartamiento con respecto a la mera sensación. Para que el

proceso al que ahora nos referimos (presentado por Hegel en la «Fenomenología del espíritu») y el de la lógica (incluida en el modo que dijimos en 11.4.2 la enciclopedia) puedan considerarse como dos maneras de presentar lo mismo, parece no hacer falta sino que una determinación sea una figura de saber, y ciertamente lo es, pues, como reiteradamente hemos expuesto tanto hablando de Hegel como de Schelling, toda determinación lo es *de iure* del uno-todo o de lo absoluto. Textualmente, la «Fenomenología del espíritu», cuando aparece por primera vez, se llama "primera parte" del "sistema de la ciencia"; primera parte ¿de cuántas?; Hegel responde expresamente que de dos; la otra es la lógica con lo demás que luego entrará en la enciclopedia, es decir, todo el sistema; y lo que es parte del mismo nivel que aquello que es declaradamente todo el sistema no puede ser sino a su vez todo el sistema, simplemente presentado de otra manera. Si volvemos al planteamiento que justificó inicialmente la "fenomenología del espíritu", el de la legitimación de la pretensión de la ciencia frente al saber que aparece y tal como aparece, podemos decir que a ese problema se ha dado la respuesta siguiente: la ciencia se legitima frente a los otros modos de saber por el hecho de que los contiene como momentos en el sentido de que el sistema puede ser presentado no sólo como la serie fenomenológico-negativo-genética de las determinaciones, sino también como la serie, igualmente fenomenológico-negativo-genética, de los puntos de vista o modos de saber o "figuras de la conciencia"; la legitimación no es otra cosa que el entero sistema, y el único matiz diferencial es que se lo presente expresamente con ese carácter, es decir, presentando los momentos como modos de saber. El carácter en cierta manera previo de este modo de presentación estriba no sólo en el expreso aspecto de legitimación, sino también en lo siguiente: siendo cierto en ambas presentaciones que el final no consiste sino en remitir de nuevo a todo el proceso y que en esto reside precisamente su condición de final, que asegura el carácter de totalidad y la completud, en el caso de la "fenomenología del espíritu" el final remite ciertamente al entero sistema, pero en adelante ya no necesariamente presentado como serie de las figuras del saber, sino en principio simplemente como sistema del concepto, esto es, ya no como fenomenología del espíritu, sino como lógica; puesto que necesariamente esta nueva presentación empieza por el comienzo, el título de "primera parte", que en principio llevaba la fenomenología del espíritu, se revela inadecuado y acabará siendo retirado.

Al emplearse el problema de la legitimación del punto de vista como hilo conductor para llegar a la noción de la serie o totalidad de las figuras de saber, o de la fenomenología del espíritu, pareció inicialmente

que la cosa tenía algo que ver con la objeción de sentido schellingiano, expuesta hacia el final de 11.4.2, referente a cómo el punto de vista de lo absoluto se acreditaría como tal. Sin embargo, el desarrollo del tema ha hecho ver que la fenomenología del espíritu en ningún modo ofrece una vía por la que pueda hacerse innecesaria la "intuición intelectual", si ésta es por lo demás necesaria; pues la fenomenología del espíritu es la ciencia misma y lo es ya desde el comienzo; no sirve de nada matizar que lo es "para nosotros" (es decir, no para ninguna de las figuras de saber), puesto que sencillamente la fenomenología del espíritu sólo tiene lugar "para nosotros" (la figura de saber en cada caso examinada sólo siente su propia pérdida como negación abstracta), lo cual confirma que se trata sencillamente de la ciencia; es lo mismo que la lógica. Así, pues, de ningún modo se evita —muy al contrario, Hegel lo afirma enfáticamente— que lo absoluto haya de estar ya desde el comienzo; y no tiene sentido hegelianamente pretender evitarlo.

Lo que hemos dicho sobre la fenomenología del espíritu y la lógica no comporta que tenga que haber de manera textual correspondencia biunívoca entre los momentos de la lógica y los de la fenomenología del espíritu; en primer lugar porque ambas obras fueron escritas en etapas diferentes, pero también porque la intrínseca necesariedad interna del sistema no excluye, ni siquiera *de iure,* opciones expositivas muy diversas. Aún así, lo que hemos mencionado de la estructura de la lógica sirve en cierta manera para entender la de la fenomenología del espíritu. También aquí —y eso sí que no podría ser de otra manera— la naturaleza del proceso es lo mismo que lo que en conjunto se expone en él, por la misma razón que ya indicamos hablando de la lógica: el movimiento dialéctico es él mismo el contenido, la validez es ella misma lo válido. Así, pues, la inmediatez, la negación y la negación de la negación constituirán no sólo cada paso, sino también la articulación del conjunto. El saber tal como aparece, lo que más arriba hemos caracterizado como saber relativo o saber-de, es la "conciencia"; es la presencia de una objetividad ingenua que ni siquiera es propiamente objetividad, porque no tiene frente a sí ninguna subjetividad ni ningún "más allá" o "más acá", sino que es la determinación tal como inmediatamente se asume; corresponde, pues, al "ser" de la lógica y, como él, empieza en el "puro ser", esto es, ahora en aquel modo de saber que no pronuncia otra cosa que el "puro ser", como ya hemos dicho. Frente a la "conciencia", la negación es la "autoconciencia", la cual es una distancia, una negatividad, que a la vez debe ser precisamente la esencia de aquello frente a lo cual es negatividad. Cuando esta negatividad se ha identificado con el ser y, por lo tanto, la autoconciencia con la conciencia,

lo que hay es la "Razón". En consecuencia con lo que hemos dicho, también a la fenomenología del espíritu es inherente la pretensión "enciclopédica" que mencionábamos en 11.4.2, aunque el contenido, por los mismos tipos de razones a que ya hemos aludido hablando en general de la correspondencia entre la fenomenología y la lógica, se aparta a veces bastante del de la posterior "enciclopedia". Así, en el punto en que el movimiento dialéctico de la Razón lleva de nuevo a la unificación de todo en un puro "ser", momento en el que ya se han recorrido determinaciones de lo que luego serán la naturaleza y el "espíritu subjetivo", ese "ser" es identificado con la inmediatez de la *Sittlichkeit*, con la comunidad o el mundo de las *Sitten* en cuanto que simplemente "es", y el movimiento dialéctico que arranca de esta inmediatez contiene elementos de lo que luego serán el "espíritu objetivo" y el "espíritu absoluto".

El movimiento por el que, al comparecer como tal el "en qué consiste la verdad" del saber, el saber queda refutado por la diferencia de él a su "en qué consiste la verdad" y a la vez el "en qué consiste la verdad" queda reconocido como tal y, por lo tanto, como el de ese saber y destituido como presunto "en sí", y de este modo se constituye la nueva figura del saber, eso es lo que llama Hegel la "experiencia"; la palabra, *Erfahrung*, significa "experiencia" en el sentido en el que hablamos de aprender por propia experiencia, etc.; en alemán se dice que uno "hace" esta o aquella "experiencia" o la "experiencia" de esto o aquello o la de que ocurre tal o cual cosa. Hegel dice que, en el movimiento que hemos descrito, lo nuevo verdadero, lo cual "contiene la nulidad de" lo verdadero precedente, es "la experiencia hecha sobre" lo verdadero precedente, donde "sobre" tiene a la vez el sentido de "acerca de" y el de "más allá de". Es de la experiencia de lo que Hegel dice que ella es el "movimiento dialéctico". Ella es lo fenomenológico-negativo-genético de lo que constantemente hemos estado hablando, y ella es, por lo tanto, todo lo que hay; cada paso del sistema es la experiencia, y el despliegue del sistema no expone sino la naturaleza de ese mismo movimiento, el cual es a la vez el "contenido" y el "método". El sintagma "la experiencia de la conciencia" es lo que fue substituido en el título por "la fenomenología del espíritu", pero sólo como título y después de terminada la redacción de la obra; en el texto sigue estando "experiencia" y se explica por qué "experiencia", no por qué "fenomenología"; así que tenemos que conformarnos con que "fenomenología" debe querer decir en el título lo que en el texto es "experiencia".

11.4.4. *Reflexión. experiencia y diferencia*

Nótese ahora bien que la "experiencia" no es sino aquella operación que desde el comienzo de nuestro tratamiento del idealismo habíamos caracterizado como la operación propia del idealismo, o de la filosofía en sentido idealista (Hegel dice que toda filosofía –lo sepa o no– es idealismo) o simplemente del saber, pues precisamente en virtud de esa operación la filosofía deviene ella misma el saber mismo (cosa que Hegel, en efecto, propone como tarea). La operación en cuestión es lo que llamábamos la supresión de la diferencia, entendiendo por tal supresión el movimiento consistente en que, al comparecer como tal el en-qué-consiste-la-validez, ese comparecer pase a ser entonces la validez y lo que en tal comparecer comparece pase a ser lo válido, o, decíamos, que el ser mismo como tal pase a ser lo ente. Lo que vemos que ocurre en Hegel es que este movimiento es tanto el sistema en su conjunto como cada uno de los pasos de él; eso es sencillamente el movimiento dialéctico, lo fenomenológico-negativo-genético, el *Aufheben*. La diferencia se suprime por el hecho de que aparece; es el comparecer del en-qué-consiste-la-verdad como tal (por lo tanto en su diferencia frente a lo verdadero) lo que consuma la experiencia. Puesto que, por otra parte, hemos caracterizado ese movimiento como la autosupresión de la reflexión, ¿no es ahora "la diferencia" lo mismo que antes hemos llamado "la reflexión"? Si la respuesta debe ser afirmativa, entonces hemos encontrado un nuevo apoyo para entender el motivo "la reflexión se autosuprime", pues en efecto hemos visto cómo el comparecer la diferencia del en-qué-consiste-la-verdad en cuanto tal frente a lo verdadero es la supresión de esa diferencia en cuanto que el percibir el en-qué-consiste-la-verdad como tal es la nueva verdad. Pero ¿hasta qué punto es cierto que "la reflexión" es lo que hemos llamado "la diferencia"? Por de pronto lo es ya desde el momento en que "la reflexión" empezó a ser un término marcado, esto es, desde Kant; allí la reflexión, en la cual –decíamos– consiste allí la validez, es el poner en cuanto que a él es inherente la autoposición de la instancia ponente, o sea, es la posición en cuanto que ella es a la vez diferenciarse frente a lo puesto; es, por lo tanto, la validez en cuanto diferencia con respecto a lo válido. Es, pues, efectivamente, la diferencia, sólo que en Kant lo importante es precisamente que la diferencia *no* se autosuprime ni se deja suprimir en manera alguna, lo cual es debido a que la validez, o sea, la reflexión, es allí ya la ruptura o la pérdida de algo, de algo que queda siempre atrás; la validez tiene lo válido como un otro porque ella misma no es ab-soluto, sino que permanece entregada a un permanecer-oculto, a una *áthesis* (cf. 1, 2.2, 2.3,

phýsis krýptesthai phileî, etc.). El postulado del idealismo es hacer absoluto aquello que en principio es la diferencia y con ello no ciertamente ignorarla como diferencia, sino hacer que la diferencia misma se suprima.

Nos queda aún otra manera, útil en este mismo contexto, de decir una vez más lo mismo. Ya sabemos que toda determinación lo es *de iure* de lo absoluto. Parece, pues, que en cierta manera no hay opción en cuanto a cuál es el sujeto de la proposición en la que se expresa saber en el sentido de la palabra "saber" al que hemos llegado, o que en cierta manera la cópula lo es por sí sola todo. Pero veamos en qué sentido ocurre esto. La cópula significa el comparecer del en-qué-consiste-la-verdad de la determinación bajo la cual está siendo en cada caso concebido lo absoluto (determinación que, como sabemos, no tiene su origen en ninguna otra parte que en ese mismo proceso); la cópula significa, pues, que emerge la diferencia y, con el emerger de la diferencia, significa el suprimirse de ella; el comparecer del en-qué-consiste-la-verdad como tal constituye la nueva figura de saber, la nueva determinación de lo absoluto, la nueva situación en el movimiento dialéctico, o, si se quiere decirlo así, el "predicado"; al sujeto no se le coloca predicado alguno, sino que él mismo, "siendo", se suprime en el "predicado". El *es* expresa lo que llamamos la experiencia o la autosupresión de la diferencia, y en el *es* está todo, o él es todo lo que hay. He aquí una nueva expresión de que la lógica es todo, pues lo "lógico", el nada-más-que-lógica, es lo concerniente a la forma del enunciado y aquí no hay nada más que, en efecto, la forma del enunciado, el *es*.

11.4.5. Diferencia y sujeto

La noción de experiencia ha contribuido a aclarar lo que arriba, hablando de la lógica, designábamos como el carácter determinado y, por lo tanto, genético de la negación. En efecto, la negación consiste ahora en que lo verdadero dado, el saber dado, se anula en cada caso por la diferencia entre ello y el "en qué consiste la verdad" que para ello mismo y como su mismo concepto rige, esto es, por la diferencia entre lo válido y en qué consiste la validez, entre lo cierto y la certeza misma, dígase, si se quiere, entre lo óntico y lo ontológico; y la negación es genética porque, en virtud del planteamiento idealista (cf. 11.1.1-2, etc.), el reconocimiento de esa diferencia comporta que el "en qué consiste la verdad" reconocido como tal pase a ser lo nuevo verdadero, que lo ontológico pase a ser lo óntico. La dialéctica no es sino la diferencia en su

supresión; se reconoce la validez como lo distinto de lo válido, con ello se niega lo que era válido y esto quiere decir que la validez en cuanto tal es lo nuevo válido. El proceso habrá terminado sólo cuando aquello a lo que llegue ya no sea otra cosa que la totalidad misma del propio proceso. Que todo ello es la misma cosa que, al hablar de la lógica, expresábamos diciendo que la reflexión se autosuprime, está no sólo en que hemos visto que la fenomenología del espíritu es lo mismo que la lógica, sino también en que, si la reflexión es en primera instancia la fijación, la determinación en cuanto finita, hemos seguido desde Kant con algún detalle lo que la noción de reflexión comporta para poder decir que la reflexión es --cierto que en versión específicamente moderna— la diferencia, pues es ciertamente la posición, la fijación, pero en cuanto que ella es separación frente a lo que es puesto, la validez en cuanto que se distingue de lo válido, esto es, la validez en cuanto finita; así se mantenía en Kant por cuanto allí la validez, al ser ruptura y estar entregada a aquello de lo que es ruptura, no podía ser ab-soluto; coherentemente con esta situación y con el principio idealista, la pretensión de absoluto se formula (Fichte) como pretensión de constituir la reflexión en absoluto, pretensión que *in nuce* es ya la de que la reflexión se suprima, porque como reflexión no puede ser ab-soluto, lección que en efecto (quizá a partir de una asunción determinada de la posición de Hölderlin) obtienen Schelling y Hegel, el primero para hacer reposar todo sobre un arreflexivo (que, sin embargo, desde el punto de vista de la citada crítica de Hölderlin, seguiría siendo la reflexión), el segundo para hacer consistir todo en la autosupresión interna de la reflexión misma, lo cual ciertamente deja en el aire las cuestiones de, por una parte, si es posible reconocer tal autosupresión sin tener ya como fondo la arreflexividad (objeción en el sentido de Schelling), y, por otra parte, de si el hecho mismo de que lo absoluto ocurra *sólo* como la autosupresión de la reflexión no confirma (ahora en el espíritu de Hölderlin) que lo absoluto es la aberración de la reflexión misma hecha absoluto.

Volvamos por un momento a lo expuesto sobre la estructura de la "experiencia" en la «Fenomenología del espíritu». Allí dijimos inicialmente que es el propio saber apare(cie)nte el que se pone a prueba, sólo que él no sabe nada de esa puesta a prueba en la que él mismo consiste, y "nosotros" sí, porque "nosotros" no quiere decir otra cosa que la distancia fenomenológica, *sképsis* o *theoría*. A lo que se llega al final del proceso es al proceso mismo en su totalidad, y eso es lo que somos "nosotros", o sea, el saber absoluto, con lo cual se pone de manifiesto que la experiencia misma o la dialéctica es ni más ni menos que la *sképsis* o la *theoría*. Y así tenía, en efecto, que ocurrir, pues el paso por el que

frente a lo verdadero se distingue el "en qué consiste la verdad" es la *theoría* o la *sképsis,* aquel paso que desde Grecia era lo constitutivo de la filosofía, digamos: la distancia, frente al juego que siempre ya se está jugando, necesaria para poder tomar en consideración el juego mismo. Esa distancia es habitar en la diferencia. Lo nuevo ahora es que la diferencia comporta su propio suprimirse. Lo que ocurre en el idealismo, y lo que Hegel finalmente sistematiza en los términos del movimiento dialéctico, la experiencia o la autosupresión de la reflexión, es que el juego no es, con respecto a la *theoría* o la *sképsis,* algo que *simplemente* siempre ya tiene lugar, sino que la *sképsis* o la *theoría* es a la vez la génesis del juego mismo, ciertamente —y aquí está la gran paradoja, el autosuprimirse— génesis del juego como de aquello que siempre ya está ahí; el poner de la reflexión, ya que es poner en cuanto diferencia frente a aquello que es puesto, es a la vez presu-poner, y la absolutez de la reflexión (que es, como sabemos, su autosupresión) estriba en que poner sea presuponer y presuponer sea poner. No otra cosa es lo que hemos dicho cuando dijimos, ya en 11.4.1, que la determinación no surge sino en el proceso de la supresión de la determinación, que sólo lo fenomenológico-negativo es lo genético. Hegel dice que la experiencia o el movimiento dialéctico es "el escepticismo que se cumple", en el sentido de que: es escepticismo porque es negar en cada caso lo verdadero que hay, y, además, no es aquel escepticismo que necesita que le venga dado de fuera aquello sobre lo que puede ejercer la *sképsis,* sino que en el propio movimiento de la *sképsis* y sólo en él se genera —ciertamente como un "siempre ya"— aquello sobre lo que la *sképsis* se ejerce.

Ya a propósito de Schelling vimos cómo a la vez que la validez pasa a ser lo válido, que el ser pasa a ser lo ente, la *theoría* o la *sképsis* se hace la estructura misma de la cosa, del uno-todo o de lo absoluto; el acontecer es la distancia interna frente a su mismo acontecer. Lo que Hegel pretende, incluso frente a Schelling, es que esto sea plenamente así, que no quede ninguna substancialidad distinta de esa autodistancia-autorreferencia; esto es lo que hay en que el movimiento del concepto, el autosuprimirse de la reflexión, la experiencia, la *sképsis*, sea todo y no esté referido a nada fuera; ya sabemos cuál es la objeción de Schelling y cuán seria es, pero también los problemas que ello plantea a Schelling mismo. En todo caso, daremos ahora todavía otra expresión, siguiendo a Hegel, a eso de que todo consiste en que la reflexión se autosuprime, etc. Decíamos reiteradamente, ya desde Fichte (11.1.5), que la reflexión hecha *hypokeímenon* es el sentido fuerte de "sujeto"; en Hegel la reflexión se hace *hypokeímenon* autosuprimiéndose; por otra parte, el uno-todo, pensado en el modo de lo que en 11.4.2 describimos como el "ser"

en el sentido del tipo de presencia que hay en la lógica de Hegel antes de que comparezca expresamente la reflexión, es la "substancia"; en Hegel lo absoluto es substancia *sólo* en el sentido de que la reflexión se autosuprime, es decir, deja estar-ya-ahí *(hypokeîsthai)*, o de que la *sképsis* misma genera su "aquello frente a lo cual". En estos términos, que el ser sólo tenga lugar como la autosupresión de la reflexión no es ni que lo absoluto sea sujeto y *no* substancia, ni que sea sujeto *y* substancia; por eso Hegel no puede decir ni "no como substancia, sino como sujeto", ni "no sólo como substancia, sino también como sujeto", y por eso dice, luchando contra la lengua, que "de todo lo que se trata es de captar y expresar lo verdadero *no como* substancia, *sino asimismo también como* sujeto" (subrayamos nosotros, en el texto de Hegel lo subrayado son "substancia" y "sujeto"). El sujeto en sentido fuerte, el que la reflexión sea *hypokeímenon,* acontece en Hegel, como acabamos de ver, en el sentido de que la reflexión se autosuprime, y en tal sentido es también "ser", o sea, substancia. La substancia misma, en cambio, en cuanto tal no es genética; de contener todo o ser pensada como uno-todo, sólo puede serlo en el sentido "panteísta" "spinoziano", no en el de la génesis idealista, que implica precisamente el sujeto.

11.4.6. De Grecia y la "Weltgeschichte"

Habíamos visto en 11.2 cómo la noción, que encontrábamos en Kant, de que la reflexión, entendida como la validez misma del enunciado, sea siempre ya la pérdida o el substraerse de algo, conducía a entender la Modernidad misma como esencialmente constituida por un substraerse, e indicábamos que esto se vincula con un tipo de ocupación con la Grecia antigua que ya no tiene nada que ver con problemas como la adopción o no de lo antiguo como "modelo", etc.

Ya hemos expuesto en 11.4.2 cómo lo que en Kant (cf. 10.7 y 10.9) y en Hölderlin aparece como la *Natur* es designado también algunas veces por el Hölderlin temprano como "ser"; allí mismo vimos cómo esta mención, "ser" como lo arreflexivo, contraposición ser-reflexión, aparece en Hegel y, sobre todo, cómo es el específico punto de vista de Hegel el que hace que ahora el "ser" sea, por de pronto, la pura indeterminación y lo absolutamente abstracto y que, en la dialéctica que arranca de ese comienzo, el "ser" sea el modo en el que las determinaciones acontecen antes de que la reflexión comparezca como tal. Pues bien, también en Hegel hay la relación entre "ser" y Grecia, e ilustra sobre el punto de vista específico de Hegel el ver en qué términos hay esa relación.

En primer lugar, Grecia aparece ciertamente como el "estadio del ser", y, en coincidencia con la mencionada conexión Kant-Hölderlin, donde el "ser" es la *Natur* o la *áthesis* que comparece en su substraerse en la belleza, el que Grecia sea el "estadio del ser" comporta que es el "estadio de la belleza". Pero lo que es nuevo es que ambas nociones, "el estadio del ser" y "el estadio de la belleza", equivalen ahora a "el estadio de la abstracción", al "ser" de la lógica, del que dijimos que es la objetividad ingenua, esto es, aquella que ni siquiera es objetividad, porque no tiene frente a sí un sujeto ni ningún otro tipo de "más allá" o "más acá".

Coherentemente Hegel, que es el primer filósofo moderno que hace una lectura filosófica de la filosofía griega, interpreta toda la filosofía griega como encerrada en el ámbito de eso que acabamos de mencionar como la objetividad ingenua; Hegel encuentra de un modo u otro, en uno u otro punto de la filosofía griega, casi todo lo que constituye su propia filosofía, pero lo encuentra siempre como traducido a o expresado en "el elemento de" esa objetividad ingenua, en "el elemento del ser". Es claro que, de esto, lo relevante no es el que en la filosofía griega no se encuentre el sujeto ni ningún otro tipo de "más allá" o "más acá" con respecto a la objetividad (ni, por lo tanto, tampoco la objetividad misma), pues es claro que en efecto no se encuentran; lo grave es que esto se interprete como una ausencia, es decir, *desde* el sujeto, y, por lo tanto, se interprete el "ser" griego como el "ser" de la lógica de Hegel, esto es, como objetividad, aunque todavía no puesta como tal, digamos: como objetividad de la que todavía no se sabe que lo es; pues, dado que, en efecto, la objetividad no lo es sino por y para el sujeto, es ese planteamiento el que comporta considerar el "ser" griego como lo abstracto. Paralelamente, la *pólis* es en cierta manera el Estado o, si se prefiere decirlo así, no lo es en cuanto que lo es sólo en manera inmediata, no problematizada, que no se ha perdido y, por eso mismo, no puede haberse asumido propiamente; en otras palabras, lo es, una vez más, "abstractamente".

La inevitable otra cara de la moneda es entonces que, a diferencia de lo que veíamos en Hölderlin, en Hegel sí que hay, con respecto a la Grecia antigua, algo que de alguna manera puede llamarse "retorno", no en el sentido de clasicismo alguno, sino en el de la negación-de-la-negación. Así, si la filosofía griega expresa todo en el elemento del ser, de la inmediatez, frente a ello la negación estaría representada por Descartes y el racionalismo, mientras que el idealismo, esto es, de manera consecuente el propio Hegel, sería la negación-de-la-negación.

La similar consideración por lo que se refiere al Estado es especialmente ilustrativa. Kant, que no se pronunciaba filosóficamente sobre

Grecia ni sobre la *pólis,* hacía que la legitimidad jurídico-política derivase precisamente de la escisión, a saber, no sólo situándola en el terreno de la validez del enunciado, esto es, de la reflexión, sino haciendo de ella ni más ni menos que consecuencia de la irreductibilidad de la distinción entre los dos modos de validez del enunciado y la imposibilidad de transitar del uno al otro (cf. 10.6); de acuerdo con este planteamiento, Hölderlin denuncia como el peor de los peligros el que se pretenda atribuir al Estado alguna otra legitimidad que la que reside en el atenerse a su carácter de exterioridad y alienidad. Aquí precisamente el Estado es lo abstracto, lo que se define por aquello a lo que no puede alcanzar y de tal manera que su legitimidad reside precisamente en no intentar alcanzarlo, y esto, esta abstracción, es precisamente legitimidad y no algo que, porque es abstracción, deba ser suprimido. Frente a esto, la especificidad del punto de vista idealista se manifiesta en que, de similares consideraciones acerca del carácter necesariamente abstracto del Estado, Schelling obtiene la consecuencia de que el Estado debe ser sobrepasado. Hegel, ciertamente, también considera el Estado como alienidad y exterioridad, pero se trata de aquella alienidad y exterioridad, el "espíritu objetivo", que lo es del espíritu mismo y se genera en el movimiento negativo de la reflexión del espíritu (como "espíritu subjetivo") sobre sí mismo, alienidad y exterioridad que, por lo tanto, ha de ser suprimida como tal en la subsiguiente negación-de-la-negación, la cual ya no es el ámbito al que pertenece el Estado, sino que es el "espíritu absoluto". Sin embargo, la posición del Estado como cumplimiento (esto es, momento de la negación-de-la-negación) de la *Sittlichkeit* no es en absoluto ajena a la pretensión de recuperar no ciertamente la *pólis,* por lo tanto no recuperar en ningún sentido común, pero sí, en el sentido de la negación-de-la-negación, aquello que la pólis "sólo inmediatamente" es. De hecho, la descripción hegeliana de la *pólis* griega encuentra allí los elementos contradictorios que aparecen en la génesis dialéctica del Estado, sólo que allí, por así decir, embebidos en el elemento de la inmediatez, o sea, del "ser".

Vemos, pues, que también en Hegel la cuestión Grecia-Modernidad ilustra, o se ilustra con, aquello mismo que es precisamente el movimiento fundamental del pensamiento del pensador. Y no sólo esto, sino que también vemos que la diferencia con respecto a Hölderlin en cuanto a Grecia-Modernidad responde exactamente a la diferencia en el modo de entender la relación ser-reflexión. Pues bien, esa diferencia tiene todavía, por parte de Hegel, otra consecuencia. La cuestión ser-reflexión, o el que la reflexión se autosuprime, eso es en Hegel el acontecer de lo absoluto, el uno-todo; por lo tanto, en la medida en que se pone en con-

tacto con una distancia como Grecia-Modernidad, debe pretender ser el uno-todo del ámbito u horizonte en el cual esa distancia se instala, digamos: debe suministrar un sistema de "la" historia, de "la historia del mundo" *(Weltgeschichte).* De hecho la pretensión de un sistema de la *Weltgeschichte* es inherente desde el principio al idealismo; Fichte había formulado el primero, sólo que en el de Fichte aún no tenía ningún papel central la cuestión Grecia-Modernidad. Hegel parte de esa cuestión, pero la exigencia de engastarla, tal como Hegel mismo la entiende, en un sistema de la *Weltgeschichte* provoca un cierto desquiciamiento del modelo con el cual se entiende en principio la propia cuestión Grecia-Modernidad; por ejemplo, ha de darse alguna expresión conceptual, y precisamente dentro del modelo ser-reflexión, a lo anterior a Grecia. Para ello se echa mano de que la inmediatez, es decir, Grecia, está de todos modos comprometida en la dialéctica; acontece como inmediatez en la medida en que se rompe; esto permite llevar la pura substancialidad (*sittliche Substanz,* substancialidad de usos, normas y leyes) a todavía más atrás, al "Oriente"[3]. Etc.

[3] La palabra significa la mañana en oposición a la tarde, y de hecho lo "oriental" (cf. la referencia al contrapuesto "país del atardecer" mencionado en 11.2) aparece algunas veces en Hölderlin, pero precisamente designándose como "lo oriental" algo *de Grecia,* a saber, aquello de lo que decíamos en 11.2 que en el acontecer griego se pierde, esto es, Grecia misma, que sólo perdiéndose acontece.

11.5. Nota final sobre el idealismo

Al final del primer capítulo que dedicamos al idealismo aparecía el término "nihilismo". Dijimos que, más allá de las particularidades en aquel momento determinadas por la aparición textual a la que se hacía referencia, la coincidencia no era casual. Ahora tenemos que aclarar esto. No es que el idealismo *en particular* sea nihilismo, sino que en cierta manera lo es *en cuanto* es la culminación de algo, quizá de la filosofía misma. Veámoslo.

En nuestros capítulos sobre Grecia habíamos descrito lo que allí llamábamos "el rasgo filosófico" del acontecer griego, la pretensión de decir aquello que siempre ya tiene lugar, de que resulte relevante el juego mismo que siempre ya se está jugando. Reiteradamente hemos tenido que recurrir, para designar la distancia que así se produce con respecto a aquello mismo en lo que se está y al juego mismo que se está jugando, a palabras griegas: *theoría, sképsis, eironeía, epokhé.* Se constituye, en virtud de esa pretensión y de esa distancia, algo así como un plano o nivel o esfera de la *theoría* (en este sentido). El cual plano o nivel o esfera, sin embargo, es nada, porque es distancia frente al juego mismo, no distancia dentro del juego. No es ir a otra parte, sino que se queda en distancia; no instalarse en alguna otra parte, sino distancia frente a la instalación misma. Por eso dijimos, por ejemplo a propósito de Platón, que es puro desarraigo; por eso todo lo que dijimos de que la tematización del *eîdos* sólo tiene lugar para fracasar, etc.

Pues bien, por de pronto, de acuerdo con esto el idealismo es algo así como la filosofía absoluta en el sentido en que esa dimensión del desarraigo o de la *theoría* ha pasado a ser todo. Hemos insistido de diversas maneras en ello: aquello en lo que consiste ser pasa a ser ello mismo lo ente, la distancia frente al juego es ella misma el acontecer del juego, el escepticismo "se consuma", es decir, se da él mismo su propio "con respecto a qué", la *theoría* o la *sképsis* pasa a ser ella misma la estructura y el acontecer de lo verdadero.

Ahora bien, eso que pasa a ser todo es aquello de lo que decíamos que su misma noción es ser nada, que el atender a ello es el puro desa-

rraigo. Tampoco es casualidad el que el idealismo siga inmediatamente a aquel momento en el que, después de Grecia, más tajantemente se pone de manifiesto ese carácter de puro desarraigo que la *theoría* tiene, desarraigo que no es otra cosa que lo que hablando de Kant hemos llamado la "diferencia" o la "finitud", esto es, el carácter irreductiblemente *no* óntico de lo ontológico. La percepción de la diferencia comporta, en efecto, la pretensión de suprimirla, pues tal percepción es la del desarraigo, la de que se pierde pie en lo ente: contingencia, carácter nunca plenamente cierto del contenido; de donde la tendencia que ya habíamos encontrado siempre de nuevo desmentida en Kant y sólo liberada en el idealismo, tendencia a suprimir la diferencia haciendo que el en-qué-consiste-ser sea él mismo lo ente. Pero, a la vez, suprimir la diferencia es que pase a ser todo aquello que por su misma noción es nada, y así ocurre que lo absoluto ciertamente acontece, pero sólo en cuanto que se manifiesta a la vez como absolutamente no óntico, es decir, en su propia muerte.

Por un lado, es decir, unilateralmente, pero no erróneamente, se podrían contemplar los caminos de Schelling y de Hegel como sendos intentos de evitar objeciones como la de Jacobi, esto es, de salvar una substancialidad o, si se prefiere, de salvar a "Dios". Y hasta es instructivo considerarlo así, por el interés que tiene el encontrarse entonces con el otro lado de la cuestión: salvar la substancialidad quiere decir ni más ni menos que integrarla sin que quede nada fuera en el movimiento de la reflexión que se autosuprime; incluso la intuición intelectual de Schelling es en el fondo (si atendemos al argumento de Hölderlin) la reflexión, y en Hegel acontece substancialidad porque la reflexión misma se autosuprime; salvar a "Dios" es hacer que "muera", esto es, que deje atrás toda onticidad, toda substancialidad irreductible.

Lo que hablando de Hölderlin mencionamos como que Grecia acontece perdiéndose y que es su propio substraerse es lo mismo que otras veces hemos llamado "el rasgo filosófico"; lo que se manifiesta en la filosofía sólo se manifiesta porque a la vez se pierde; a esto hemos aludido con las palabras *theoría, sképsis, epokhé*. Vimos cómo la pérdida comporta que la cuestión del ser o del saber se traslade a cuestión de la verdad del enunciado, y vimos en qué sentido esto todavía no ha ocurrido en Platón y en Aristóteles y sí en cambio inmeditamente después, en el Helenismo; que la alternativa (la verdad o falsedad) esté en el enunciado hace —lo vimos en su momento— que, cuando la cuestión filosófica se plantea de nuevo desde el comienzo, sea la cuestión de la validez o legitimidad del enunciado, lo cual comporta —también lo vimos— que la noción de "aquello de lo que se trata" *(hypokeímenon, subiectum)*, no-

ción que en principio era la de lo ente, pase a designar el proceder *de iure* de la instancia enunciante; pues ciertamente todo enunciado lo es acerca de ese proceder; pero a la vez esto significa que aquello en lo que consiste el que algo sea o no sea (a saber, el proceder *de iure* de la instancia enunciante) pase a ser ello mismo lo ente (aquello de lo que se trata, *tò hypokeímenon*); por eso el que la dimensión del desarraigo, la *theoría,* la *sképsis,* eso de lo que dijimos que es nada, pase a ser todo, la supresión de la diferencia, coincide con que el uno-todo o lo absoluto así resultante deba ser pensado como sujeto. El sujeto es así él mismo la supresión de la diferencia, el que la reflexión se autosuprima, el que substancialidad acontezca sólo en la autosupresión de la reflexión, por lo tanto el que "Dios" "muera". En todo caso, el destino de "Dios" era ya desde el principio "morir", pues la noción misma de "Dios", noción helenístico-cristiana, está esencialmente vinculada en el sentido que expusimos en 6.6 a lo específico del Helenismo frente a Grecia.

12

La filosofía postidealista

12.1. Corrientes postidealistas

Schopenhauer

Arthur Schopenhauer vivió de 1788 a 1861. Sus obras principales son: «La cuádruple raíz del principio de razón suficiente» (1813) y, sobre todo, «El mundo como voluntad y representación» (1819). Wagner y el joven Nietzsche serán lectores entusiastas de Schopenhauer.

Si los ataques de Schopenhauer a Schelling y Hegel no son precisamente muy luminosos (porque no hay luz alguna en "cháchara", "bufonada", etc.), no salen mucho mejor parados los pensadores a los cuales Schopenhauer ensalza, porque, a todas luces, los malentiende. El punto de partida de Schopenhauer es lo que él llama "Kant": la distinción entre el "fenómeno" y la "cosa en sí". El mundo, como fenómeno, es, según Schopenhauer, "mi representación", y, como tal, es una especie de ensueño (el "velo de Maya" del pensamiento hindú, al que Schopenhauer gusta de remitir), constituido según las formas del espacio y el tiempo, a las cuales se añade, como la única otra forma a priori, la *causalidad;* Schopenhauer amplía la noción de causalidad lo bastante para poder incluir en ella toda organización y síntesis de la multiplicidad que se da en el espacio y el tiempo; Schopenhauer, en efecto, admite cuatro formas del principio "de causalidad" (o "de razón suficiente»), correspondientes a cuatro clases de objetos: *a)* el principio de la causalidad *física* en el devenir, sucesión necesaria del efecto a la causa; *b)* el principio de la *ratio cognoscendi,* en virtud del cual la verdad de una conclusión sigue necesariamente a la verdad de sus premisas; *c)* el principio de la *ratio essendi,* que establece la sucesión necesaria de las partes del espacio y del tiempo y es, por ello, el principio de la necesidad matemática (recuérdese que, para Kant, las verdades matemáticas no se obtienen por el análisis de conceptos, sino por construcción en la intuición, pero en la intuición pura); *d)* el principio de la razón suficiente del obrar, que hace depender toda acción de sus motivos. En el mundo como fenómeno, en el mundo alcanzable por el conocimiento, no hay

eso que se llama *libertad*, sino que todo está causalmente (es decir: necesariamente) determinado.

Que el fenómeno es un ensueño, que la realidad verdadera está "más allá", quiere decir, del lado del sujeto, que el sujeto cognoscente mismo es sólo una cierta realización de un oscuro fondo distinto; este fondo es aquello de lo que forman parte, según Schopenhauer, impulso, apetito, placer, dolor, en una palabra: es la *voluntad*. La voluntad no es sólo la "vía de acceso" a la cosa en sí, sino que es ella misma la cosa en sí; porque, allí donde ya no se trata del fenómeno, allí han desaparecido las formas de espacio y tiempo y, con ellas, ha desaparecido toda individuación. El propio mundo como representación, el fenómeno, en todos sus grados, hasta llegar al hombre mismo, no es sino "objetivación" de la voluntad, des-abismamiento de aquel abismo y, por lo tanto, un cierto falseamiento. Cada "grado" de lo "natural" (= fenoménico) —a saber: la materia (en la que la "fuerza" es la gravitación), lo orgánico, el hombre— es objetivación de lo mismo que se objetiva en cualquier otro grado, a saber: de la voluntad, y la diferencia reside sólo en el "grado" de esa objetivación; todo determinado grado de objetivación de la voluntad —esto es: todo aquello que tiene lugar esencialmente en la objetivación de la voluntad— es, para Schopenhauer, *idea*, y esta es la interpretación schopenhaueriana de las "ideas" de "Platón". En el hombre, grado supremo, se distinguen voluntad y representación, y ello quiere decir que la voluntad se hace presente como tal para sí misma, esto es: la escisión de voluntad y representación presenta la voluntad como aquel fondo único que se disgrega "absurdamente" en la multiplicidad de las cosas. Y ¿por qué ese infinito pasar de una cosa a otra?; porque la voluntad es esencialmente vacía, no es voluntad de esto o aquello con lo cual pudiera «satisfacerse» (si lo fuese, entonces no sería esencialmente voluntad, ya que sólo provisionalmente —a saber: hasta su satisfacción— sería voluntad); por ello es a la vez desear siempre y no tener nada que desear, es a la vez insatisfacción y hastío. La voluntad no es nada más que interno desgarramiento, "dolor", el mundo es "el peor de los mundos posibles" y la vida es "un negocio que no cubre los gastos". Por ello, la autoconciencia de la voluntad no es otra cosa que la renuncia de la voluntad a sí misma. Tal autoconciencia tiene lugar allí donde una objetivación de la voluntad (= una "idea") es expresamente objetivada; esto no ocurre en el conocimiento, porque el conocimiento está siempre preso en la serie de este y aquel y el otro objeto, no pertenece a la objetivación como totalidad (= no corresponde a la idea, sino a las cosas); donde sí acontece es en el arte; a los diversos "grados" de la objetivación de la voluntad corresponden las diversas artes: la arquitectura (la

objetivación en el modo de la materia) es el grado más bajo, a partir del cual la escultura, la pintura, la poesía, finalmente la tragedia, son consideradas en una gradación ascendente; la *música* es el arte por excelencia, por que lo que se objetiva en ella no es ya una idea, un grado de objetivación de la voluntad, sino la misma voluntad infinita.

Porque la autoconciencia de la voluntad es su propia renuncia a sí misma, por eso Schopenhauer entiende el arte como un "calmante" de la voluntad. Pero el arte es sólo un acontecimiento determinado; cuando la renuncia de la voluntad a la voluntad se convierte en el tema mismo de la vida, ésta es *ascetismo*.

Kierkegaard

Sören Kierkegaard (1813-1855) nació y murió en Copenhague. Estudió teología, pero no fue pastor. Escuchó a Schelling en Berlín y fue, por algún tiempo, un entusiasta de su pensamiento, del que luego se apartó. Enemigo del cristianismo oficial, fue él mismo —y conscientemente— más un teólogo cristiano que un filósofo.

Kierkegaard es el primer pensador que pone como tema de su pensamiento la *"existencia"* entendida como algo que le acontece precisamente al hombre, o, mejor, que *me* acontece *a mí*. Se dice que una piedra "existe"; pero en esto hay un uso inesencial del lenguaje, porque una piedra no es verdaderamente sujeto del existir; *ella* no "existe". Al hombre, en cambio, su propia existencia *le incumbe*, es él quien existe, quien *ha de* existir. Esto quiere decir que el existir es un "referirse" al propio existir, un incumbirle a uno su propia existencia; y en esa referencia al propio ser tiene lugar a la vez la referencia a todo aquello a lo que el existir es una referencia, esto es: a lo real (no "existente"). Dios mismo es lo real pura y simplemente, pero no el existente; esto último sólo lo es el hombre; Dios, en efecto, no tiene que ocuparse de su existir, no "se ve en el caso de" existir.

La referencia a mi propio existir (referencia que es ella misma mi propio existir) es siempre referencia a una *posibilidad*, a un "poder ser". Mi referencia a mi propia existencia como a algo que yo *he de* "existir" es el que yo *puedo* hacer esto o aquello, el que *puede* ocurrirme esto o aquello. El existente cotidiano, que se mueve con arreglo al programa, o según las "circunstancias" que le llevan de un lado a otro como a una pelota, no adopta su "poder ser" precisamente como *"poder ser"*, y, por lo mismo, no toma él mismo sobre sí la responsabilidad de su existir,

porque no experimenta la posibilidad precisamente como *posibilidad* y, por lo tanto, como a la vez *posibilidad de que no.* En cambio, el tomar sobre sí la responsabilidad de la propia existencia coloca al hombre en la situación en la que todo es pura posibilidad y, por lo tanto, *nada.* La condición del hombre que se hace cargo de su "poder ser..." como tal (esto es: como no "ser") es la *angustia.*

Por una parte, la angustia es el verdadero "ser sí mismo"; mas, por otra parte, la angustia es, por su misma naturaleza, huida ante la angustia y, a la vez y por lo mismo, denuncia de esa huida. Visto de otra manera: nadie puede absolutamente "mantener su existencia en el punto cero"; el existente siempre se ha decidido por algo y, al hacerlo así, ha dejado de lado la posibilidad como posibilidad. El fenómeno de que hablamos se deja entender así: tener siempre que decidir y, sin embargo, no tener nunca ningún motivo absoluto para decidirse (nunca hay, en efecto, otra cosa que posibilidad, la cual es a la vez "posibilidad de que no"); haber decidido siempre, estar siempre en un camino determinado, y, por lo tanto, precisamente haber abandonado ese camino *como simplemente posible,* cuando, ciertamente, ese camino es, y de suyo sigue siendo, simplemente posible. De este modo, el propio "ser sí mismo" se nos aparece como solamente posibilidad y siempre posibilidad, por lo tanto como "no ser sí mismo", esto es: como *desesperación.*

Al caracterizar la existencia como posibilidad, no hemos hecho otra cosa que precisar su oposición frente a toda la realidad de lo real. En este sentido, el concepto de lo absolutamente otro frente al hombre, el concepto de la *realidad* absoluta, es el concepto de Dios, el cual es, por lo mismo, la noción de aquella realidad en la que no hay unilateralidad. La desesperación puede, pues, ser asumida como absoluta alteridad de Dios con respecto al existente. Mas, entonces, la existencia ha experimentado una inversión radical; la referencia de la existencia a sí misma, referencia que es la misma existencia, se ha trocado en referencia a Dios; y la referencia a Dios —puesto que Dios es la absoluta y firme realidad ya no es desesperación, sino confianza. Esto no significa apelar *de* la angustia *a* la fe, porque, como hemos visto, sólo por la angustia y la desesperación tiene lugar la relación a Dios; sólo el que ha experimentado la angustia se ha conquistado el derecho a la fe, y sólo en el claro "instante" de la angustia puede tener lugar especialmente la fe. La "fe" del cristiano oficial, seguro de sí mismo, no es fe, sino mentira. La verdadera fe sabe que ella (el que el hombre se encuentre inmediatamente ante Dios) es un absurdo, pero ha conquistado el derecho a admitir el absurdo, al sentir, en la angustia radical, que verdaderamente el absurdo tiene lugar; sabe que no puede saber que eso que ha recibido como

mandato divino sea efectivamente mandato divino, que no puede aceptarlo en virtud de testimonios racionales ni históricos, pero tiene en tal sentido otro tipo de testimonio, ciertamente excepcional y que no se da en el "creyente" que llena las iglesias, a saber: la propia fuerza angustiosa con que tiene lugar en la existencia del caso la cuestión de si esa relación con Dios es o no verdadera, angustia que testimonia de que la fe es la verdad de esa existencia.

Comte

Auguste Comte (1798-1856) vivió la mayor parte de su vida en París. Su obra principal es el «Curso de filosofía positiva».

Comte cree haber descubierto la "ley" según la cual toda rama del conocimiento pasa, a lo largo de la historia, por tres "estados" sucesivos: el estado teológico o ficticio, el estado metafísico o abstracto y el estado científico o positivo. En el estado teológico, el espíritu humano se representa los fenómenos como producidos por la acción de ciertos agentes sobrenaturales. Comte incluye en esto toda remisión a una "causa primera" o a un "fin último". En el estado metafísico, los agentes sobrenaturales son sustituidos por entidades abstractas. En el estado positivo, el espíritu humano ha renunciado a conocer un supuesto origen y destino del mundo, unas supuestas causas últimas, y se aplica a descubrir las *leyes* efectivas de los fenómenos. Comte cree descubrir la sucesión de los tres estados no sólo en la historia, sino también en el desarrollo intelectual del individuo hasta su madurez.

Si bien algunas ramas del saber humano han llegado ya —cree Comte— al estado positivo, no ocurre así con la totalidad de la cultura, y a ello se debe el clima de anarquía reinante no sólo en el orden intelectual, sino en la sociedad misma; en efecto, si imperase totalmente un determinado estado en la evolución del saber, también un determinado orden social sería plenamente vigente. En vista de esto, Comte considera como el primer interés de la humanidad el llegar a una organización coherente y total de la ciencia sobre la base de aquel estado en cuya adquisición la humanidad (lo quiera o no) está de hecho comprometida, a saber: el estado positivo.

La primera tarea, en orden a conseguir esta organización total, es la de hacer una "clasificación" de las ciencias que revele el efectivo orden de dependencia entre ellas, el cual es a la vez el orden de sucesión en el que las ciencias entran en el estado positivo. Ocuparán el primer

lugar aquellas ciencias que versan sobre objetos más generales y más simples, los cuales están supuestos en los más particulares y más complejos. La ciencia de los cuerpos inorgánicos ("física inorgánica") tiene un objeto más general y más simple que la de los cuerpos orgánicos ("física orgánica"); dentro de aquella, siguiendo también el orden de simplicidad y generalidad decreciente, habrá primero una "física celeste" (física de los cuerpos celestes) y, luego, una "física terrestre", la cual, a su vez, será (también por este orden) "física" propiamente dicha y "química"; por su parte la física orgánica será, en primer lugar, "física fisiológica" y, en segundo lugar. "física social". La "enciclopedia" de las ciencias quedará, pues, de menor a mayor complejidad, organizada así: Astronomía, Física, Química, Biología, Sociología. No están incluidas las matemáticas, porque no son ninguna ciencia particular, sino el fundamento de toda ciencia.

En el estado positivo, el espíritu humano se aplica a encontrar la ley efectivamente válida en los fenómenos. Un verdadero descubrimiento científico es aquella tesis que permite no dar una "causa" de este o aquel hecho, o de multitud de hechos, sino simplemente considerar una infinidad de fenómenos, a primera vista distintos entre sí, como *un solo* fenómeno; el ejemplo más brillante al respecto es el de la ley de gravitación de Newton; la explicación de un fenómeno ha de consistir en demostrar que ese fenómeno es un caso concreto de la validez de una fórmula de la que son también casos concretos infinidad de otros fenómenos. No se encuentra en la obra de Comte ninguna averiguación acerca de qué es lo que la propia actitud científica pone, como exigencia absoluta *a priori*, en su mismo modo de acoger la presencia de los fenómenos; por ello no es de extrañar que el término "positivismo" haya quedado para designar aquella actitud, de "atenerse a los hechos", que se cree libre de supuestos por el hecho de que, habiendo decretado la ausencia de supuestos, lo que en realidad ha prohibido es toda averiguación acerca de lo que hay supuesto en la misma neutral y objetiva presencia de los fenómenos, y lo que de este modo ha conseguido es que sus propios supuestos le permanezcan desconocidos, por lo tanto no criticados y, por lo tanto, pedestremente constituidos.

La única ciencia de la que Comte afirma expresamente que aun no se ha establecido como ciencia positiva, y de la que se considera el fundador, es la sociología, esto es: el estudio "positivo" de los fenómenos sociales. Para Comte, toda ciencia es *teoría;* expresamente excluye del sistema de la ciencia las concretas aplicaciones técnicas; pero el sentido profundo de esto es —según el propio Comte— que no es este o aquel contenido de la ciencia, sino el sentido general de la ciencia misma, lo

que es *dominio* de las cosas. Referido a la sociología, esto quiere decir que ella ha de convertirse en la base de un orden social sociocrático, es decir: en el que la sociología ha de constituir el elemento dirigente. Incluso la investigación científica ha de estar al servicio de "las verdaderas necesidades intelectuales del hombre", y la sociología es el tribunal que determina qué "necesidades" son "las verdaderas", y lo determina conforme al criterio de un necesario "progreso" como "perfeccionamiento" constante de la humanidad y "creciente predominio de las tendencias más nobles de nuestra naturaleza". La fórmula "ética" del positivismo es el "altruismo" ("vivir para los demás"), esto es: el "amor a la humanidad". En ulteriores elaboraciones del propio Comte (particularmente en el "Sistema de política positiva») este "amor" se convierte en un *culto* a la humanidad, y la sociología en un sacerdocio.

"Derecha" e "izquierda" hegelianas. Feuerbach

En cuanto el concepto hegeliano de *Aufhebung* cae bajo la óptica del entendimiento común, contiene una ambigüedad, porque significa a la vez "conservar" y "superar", "llevar a cabo esencialmente" y "negar". Así, cuando los presuntos discípulos de Hegel trataron de fijar una postura (un "sí" o un "no") respecto a la religiosidad establecida, la posición que Hegel atribuía a la religión revelada en relación con el saber absoluto dio lugar a la escisión que uno de aquellos presuntos discípulos, David Friedrich Strauss, designó con los términos de "derecha" e "izquierda" hegeliana (el propio Strauss era de la "izquierda"). Asimismo, por lo que se refiere al Estado, su "glorificación" en la "Filosofía del derecho" de Hegel constituía a la vez una exigencia (la de que el Estado fuese efectivamente aquello que era "en la idea"), y, por lo tanto, una base de crítica del Estado existente.

> *Ludwig Feuerbach* (1804-1872) fue alumno de Hegel en Berlín; durante la mayor parte de su vida, permaneció al margen de los ambientes universitarios. Sus principales obras son «La esencia del cristianismo» (1841) y «La esencia de la religión» (1843).

Feurbach parte de la afirmación de que la unidad de lo infinito y lo finito, de la necesidad y la contingencia, de la inmutabilidad y el acontecer sensible, ha de realizarse no sobre la base de lo infinito, de la necesidad y de lo inmutable, sino sobre la base de lo finito, de lo contingente y de lo mudable; en otras palabras: lo que dice Feuerbach es que

no se trata de la Razón absoluta, sino del hombre sensible en la totalidad de sus relaciones y necesidades materiales.

El hombre concreto es, ciertamente, algo finito, contingente, dependiente de la naturaleza; pero que lo *es* quiere decir (tratándose del hombre) que se siente como tal, y, sentirse como finito, eso sólo lo puede un ente que es al mismo tiempo infinito; en efecto, el hombre, como "la especie humana", es el nato dominador de la tierra, cualquiera que sea el grado de ese dominio alcanzado en este o aquel momento o caso; el todo de lo ente es el ámbito de las posibilidades de la especie humana sensible, y no *es* más que en ese sentido; por lo tanto, el hombre es también infinito. La conciencia que el hombre tiene de su propio ser infinito es la conciencia de Dios, sólo que a esa conciencia le permanece oculto su propio carácter de conciencia *de sí;* en otras palabras: el hombre religioso no se da cuenta de que es a sí mismo en cuanto infinito a quien adora, pero así es en verdad; y esto —según Feuerbach— lo dice, a su manera, la propia religión revelada, cuando pone como su propio centro el "misterio" del Dios-hombre.

12.2. Marx

Karl Marx vivió de 1818 a 1883. Su producción escrita abarca textos de muy diversos tipos. Algunos son escritos polémicos publicados en los primeros años de actividad, como *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie* («Para la crítica de la filosofía hegeliana del derecho», 1844) o *Die heilige Familie* («La sagrada familia», 1845, en colaboración con Engels) o *Misère de la philosophie* («Miseria de la filosofía», 1847, en francés). Hay, por otra parte, borradores no publicados de por esos mismos años, de los que debemos citar dos bloques: el de los manuscritos conocidos como "de 1844" o "de París" o "económico-filosóficos", y el titulado «La ideología alemana» (1845-1846, en colaboración con Engels). Los dos bloques de manuscritos no publicados que acabamos de citar representan los primeros pasos de un proyecto que Marx seguiría solo y que cambiará considerablemente de aspecto en el curso de su lucha por realizarse; la situación en 1857-58 se documenta en el bloque de borradores que hoy se conoce como «Rasgos fundamentales *(Grundrisse)* de la crítica de la economía política». Con esto nos acercamos ya a la parte publicada de lo que había de ser la obra sistemática: en primer lugar se publican en 1859 dos capítulos con el titulo *Zur Kritik der politischen Ökonomie* («Para la crítica de la economía política»); todo lo que Marx publicaría del trabajo en cuestión aparece en primera edición en 1867 como primer tomo de la obra a la que se asignaba como título general *Das Kapital* («El capital») y como subtítulo *Kritik der politischen Ökonomie* («Crítica de la economía política»), en segunda edición, con retoques y que es la última supervisada por Marx mismo, en 1872. Ciertas masas del material manuscrito perteneciente al proyecto global de *Das Kapital* que a la muerte de Marx quedó sin disponer para publicación fueron posteriormente publicadas, fundamentalmente en dos marcos editoriales: en primer lugar la publicación que hizo Engels de una parte de esos materiales como tomos segundo y tercero de *Das Kapital*, en segundo lugar lo publicado por Kautsky y después en ediciones más rigurosas con el título *Theorien über den Mehrwert* («Teorías sobre la plusvalía»). Por otra parte, hay, de casi todas las etapas de la trayectoria de Marx, textos que él no escribió como parte de su obra teórica propia, sino para que fuesen firmados por colectivos a los que estaba vinculado de algún modo; son textos a tener en cuenta con las matizaciones que hagan falta para cada uno de ellos. Al-

gunos escritos, aun perteneciendo por una parte a la polémica de definiciones políticas del momento, son estrictamente de Marx y de evidente interés filosófico; es el caso de la llamada «Crítica del programa de Gotha».

La posición de Marx en sus primeros trabajos, posición que ciertamente no rectifica nunca, pero que sólo en lo que tiene de aporía puede ayudar a entender el conjunto de su trayectoria, es la de pretender hacer algún uso (queda por ver cuál) de la noción hegeliana del movimiento dialéctico rechazando a la vez lo que al hablar de Hegel hemos designado como la autosuficiencia del concepto, esto es, negándose a aceptar que el ser tenga lugar *sólo* como la autosupresión de la reflexión y asumiendo algo así como que, si todo está bien en la lógica de Hegel, entonces habrá quedado integrado en el modelo hegeliano el concepto de ser, mas no el ser. La crítica a Hegel tiene, pues, en principio un cierto tono schellingiano, aunque no es fácil encontrarle coincidencias positivas con Schelling y, por otra parte, es algo así como la noción hegeliana de dialéctica lo que Marx se esfuerza por mantener. Según lo que dijimos de Hegel, debe ser imposible la noción de dialéctica sin la autosuficiencia del concepto; y esta imposibilidad será lo que se ponga de manifiesto también en el desarrollo de la obra de Marx, como vamos a ver. La creencia de que Marx habría desarrollado algo así como una "dialéctica materialista" o un "materialismo dialéctico" es errónea. En todo caso, la pretensión de referirse a un ser, por así decir, materialmente dado sitúa la totalidad del proyecto ya de entrada en el terreno de la "historia real"; y, puesto que en principio lo que se busca es una posición alternativa frente a Hegel, por lo tanto una posición asimismo total, la historia de la que se trata en principio es precisamente "la" historia, o sea, la *Weltgeschichte*. Ésta no es algo a lo que se llegue en algún momento de la presentación dialéctica del uno-todo, sino que es de entrada el ámbito total de la "dialéctica". Si este proyecto tuviese en la obra de Marx otro papel que el de que en esa obra se revela fecundamente la inviabilidad del mismo, entonces habría dado lugar a un modelo del tipo del que a continuación esbozamos. La "fenomenología del espíritu" o la "experiencia de la conciencia" sería ahora la "historia real". En vez de "figuras de la conciencia" o "figuras de saber", habría configuraciones del conjunto o totalidad de las relaciones que constituyen la vida material, el habérselas materialmente con las cosas, o sea, habría lo que Marx llama "modos de producción", y de hecho encontramos la mención del modo de producción "moderno", el "feudal", el "antiguo" e incluso el "asiático". Y habría un cierto concepto, situado en el mismo nivel "material", de cómo es el movimiento de la interna "puesta a prue-

ba" de cada figura, a saber: el modo de producción del caso impulsaría un desarrollo de las "fuerzas productivas materiales" que entraría en conflicto con el propio modo de producción, en el sentido de que las relaciones que constituyen el modo de producción serían, una vez instalado éste, una traba para el desarrollo de las fuerzas productivas que él mismo en principio lanza. El modo de producción sería la "estructura económica", y esto debe entenderse a partir del uso de las palabras que a continuación delimitamos. Por "estructura" o "totalidad de relaciones" se entiende un complejo no empírico, sino construido idealmente, con elementos de naturaleza asimismo ideal, en el que estos elementos no están yuxtapuestos unos a otros, sino implicados unos en otros, todo ello de modo que el complejo contiene sus propias leyes de movimiento internas y sus propias posibilidades de variación. Una "estructura" se realiza en unos hechos; pues bien, estructura "económica" es aquella tal que los hechos que la realizan son todos "materiales" entendiendo ahora por hechos "materiales" aquellos que "pueden y deben ser constatados con la exactitud propia de las ciencias de la naturaleza" y entendiendo por "las ciencias de la naturaleza" la física matemática. La "estructura económica" así entendida es el "modo de producción" y a él corresponde, a la vez que de él se distingue nítidamente, el "edificio" de "ideas" y "formas" que expresa cómo esa totalidad de relaciones (el modo de producción) se entiende a sí misma, es decir, no qué es, sino cómo ha de aparecer para sí misma, teniendo en cuenta que no puede aparecer para sí misma como una determinada figura, modo de producción o estructura económica, pues su carácter de "totalidad de relaciones" le confiere en cierta manera el derecho y la obligación de entenderse a sí misma como el todo.

De hecho, el modelo de *Weltgeschichte* que acabamos de esbozar aparece en la obra de Marx todavía en 1859, ciertamente sin ser desmentido, pero también sin desempeñar ya papel alguno en el contenido teórico de la obra y sí únicamente el papel de una información sobre la trayectoria intelectual del autor, información coherentemente incluida en un prólogo que no tiene, tampoco por lo demás, carácter teórico. Es este el papel al que quedan relegadas, a partir de ese momento, cualesquiera fórmulas del tipo *Weltgeschichte*, esto es, concepción global o general de "la" historia. El que así ocurra no es mero desplazamiento del interés central sino que tiene que ver con los términos en los que se produce el efectivo desarrollo del proyecto.

Volvamos sobre el concepto "modo de producción" o "estructura económica" en los términos en que lo hemos definido unas líneas más arriba. En el Marx de «El capital» es perfectamente claro que lo defini-

do en esos términos no es universal alguno, sino algo que ocurre una sola vez y de lo que sólo hay un caso. En efecto, que haya una "estructura" en el sentido fuerte de la palabra, es decir, en el que hemos definido, y que ella se realice íntegramente en hechos "materiales" en el sentido de esta palabra también definido unas líneas más arriba, es decir, que sea "económica" en el sentido igualmente allí definido, eso no es ninguna situación universalmente encontrable a lo largo y lo ancho de una *Weltgeschichte,* sino que es un fenómeno único; el solo hecho de que haya eso, de que haya modo de producción y estructura económica en el sentido fuerte de ambas nociones, caracteriza ya suficientemente de qué modo de producción y de qué estructura económica se trata. Así las cosas, la relación entre los términos del sintagma "modo de producción moderno" pasa a ser distinta de lo que la sintaxis trivial sugiere; "modo de producción moderno" no es un caso particular de una noción universal que sería la de "modo de producción"; por el contrario, "modo de producción moderno" es la designación indivisible del fenómeno único del que se trata, y "modo de producción" es un ulterior abstracto; la justificación de que en la exposición figure este abstracto es ya sólo la de que las referencias a cosas situadas fuera del ámbito "moderno" forman parte de un modo u otro de la construcción del "modo de producción moderno", o sea, no se trata de que poseamos un concepto universalmente aplicable, sino justamente de que no lo poseemos y por eso estamos abocados a emplear una extrapolación a la que no podemos dar el carácter de tesis. El proyecto de Marx ha pasado a ser el de una construcción del fenómeno "modo de producción moderno" a la que es esencial la consciencia explícita de que de ninguna manera podría hacerse lo homólogo para el "modo de producción feudal" o el "antiguo" u otro alguno. No hay, pues, ninguna fórmula universal para "la historia", y, por lo tanto, no hay "materialismo histórico". El único modo en el que una "historia del mundo" efectivamente acontece es a su vez un producto del fenómeno moderno; es, en efecto, que al modo-de-producción-moderno es inherente, como la propia construcción marxiana pone de manifiesto, el acceder a la universalidad; la "historia real" ya no es la *Weltgeschichte;* ésta es, a lo sumo, un producto de aquélla, y ya no es en general el ámbito del que se trata, sino a lo sumo algo que se produce.

En suma, lo que ha ocurrido es que el querer referirse a un ser no reductible al concepto ha obligado a prescindir de la totalidad. Habrá algo así como dialéctica, pero no la "totalidad de las figuras". Se expone una sola figura. El modo en que se la expone toma en efecto algo esencial de la noción del movimiento dialéctico o de la "experiencia" he-

geliana, la deuda es incluso más esencial, como veremos, que la que había en el modelo de la sucesión de los "modos de producción" antes mencionado, pero se asume a costa de renunciar al punto de vista de la "totalidad". Por de pronto, la figura que se describe no puede en modo alguno generarse mediante la "experiencia" (en sentido hegeliano) sobre una figura precedente. La construcción de la figura tiene, pues, una vertiente fáctica; se trata de algo con lo que en cierto modo nos encontramos. Pero no en el sentido de que se trate de una descripción de hechos. Es manifiestamente falso que Marx describa, por ejemplo, la sociedad de su tiempo. El trabajo de Marx es estrictamente constructivo a partir de algo que el pensador encuentra, pero que en ningún momento es un hecho empírico. En efecto, el que las cosas en general sean mercancías ¿en qué sentido podría ser un hecho empírico?; ¿habría que esperar a que *de facto* toda cosa se cambie por toda otra? En todo caso no es de eso de lo que se trata para Marx; el pensador simplemente percibe que eso, la *posibilidad en principio* de cambiarse por *cualquier* otra cosa con tal de que se cumplan ciertas proporciones cuantitativas, es rasgo constitutivo del ser-cosa de la cosa, o, si se prefiere decirlo así, constitutivo de la objetividad. El que lo sea sólo en un ámbito determinado, particularidad a la que alude lo de "moderno", no quiere decir que se trate de ontología particular, porque no se trata de un ámbito frente al cual se establezcan otros; sólo se trata de que entretanto han ocurrido el concepto de *Weltgeschichte* (Fichte, Hegel) y la quiebra del mismo (Marx), o, si se prefiere decirlo así, un cierto, aunque muy limitado, reconocimiento de la finitud en el sentido de que el marco ontológico que podemos reconocer no va más allá de cierto punto y de que no podemos tener con respecto a ese marco otra distancia que la estrictamente implicada en el hecho mismo de reconocerlo, o sea, una vez más la distancia fenomenológica o *theoría* o *sképsis,* con la particularidad de que Marx no llega a traducir esa finitud y esa distancia "para poder asumir lo propio" en un diálogo con un "otro" esencial (como sí hace Hölderlin).

La exposición de Marx es, pues, la construcción de una sola y única figura a partir de la posición inicial de la noción de un sistema en el que las cosas en general son mercancías. En primer lugar Marx demuestra que un sistema así implica que en cada momento haya una determinación "objetiva", esto es, independiente de este o aquel acto particular de intercambio *de facto,* de cuál es la relación cuantitativa en que cada cosa se cambia contra cada otra cosa, y que esto sólo es posible si hay una magnitud que se encuentra en todas las cosas, simplemente en cantidades diferentes, y demuestra también que esa magnitud se constituye

por cuanto el sistema mismo efectúa la operación consistente en tomar todo el trabajo (mediación para la disponibilidad de las cosas) que tiene lugar en él como uno solo del que sólo hay cantidades diversas, es decir, por cuanto opera la abstracción del "trabajo abstracto". Pero también demuestra que es esencial al sistema el que la cantidad de tal "trabajo abstracto" que hay en cada mercancía no se manifieste en el propio funcionamiento del sistema como cantidad de trabajo abstracto, sino sólo mediante las relaciones cuantitativas de cambio entre unas y otras mercancías, y que la universalidad de esas relaciones de cambio sólo es posible si del conjunto de las mercancías se segrega una con la función de que los valores-de-cambio de todas las mercancías se expresen en cantidades de esa única; la mercancía así segregada es lo que en principio se llama "dinero", y Marx demuestra a continuación que, para que en efecto haya una universalidad de las relaciones de cambio y, por lo tanto, de la cambiabilidad por dinero, es preciso que el dinero mismo se cambie indirectamente por más dinero (esto es, que el dinero sea "capital"); ahora bien, esto no es posible si simplemente se cambia dinero por mercancía y a continuación mercancía por dinero, pues de la exigencia de una determinación "objetiva" de las relaciones de cambio se sigue que estructuralmente la cantidad de dinero inicial y la final habrían de ser entonces la misma; es preciso, pues, que haya algo distinto de simplemente vender la mercancía que se compra, y algo distinto de venderla es usarla; pero una mercancía cuyo uso dé lugar a valor-de-cambio en cantidad eventualmente distinta de su propio valor-de-cambio, dado que el valor-de-cambio reside estructuralmente en el trabajo abstracto, no puede ser otra que la propia capacidad-de-trabajo o fuerza-de-trabajo. Son obvias las razones por las que no podemos seguir aquí con el intento de hacer una especie de veloz resumen de la construcción marxiana, como tampoco el que hemos hecho en las líneas inmediatamente precedentes sirve para otra cosa que para comunicar la idea general de que hay en efecto un proceso de esa índole y destacar en él algunos rasgos. Un primer rasgo a señalar es que, partiendo de la noción de un sistema en el que las cosas en general son mercancías, Marx demuestra con todo rigor que un sistema así no puede sino ser uno en el que hay dinero, capital y compra-venta de fuerza de trabajo (es decir: trabajo asalariado). Con lo cual ocurre en efecto que no se están describiendo hechos, sino produciendo una estructura, en el sentido fuerte que antes atribuimos a la palabra "estructura". Más detalladamente, lo que se está estableciendo se llama la "estructura económica de la sociedad moderna", pero a la vez se está excluyendo que, en el mencionado sentido fuerte, pueda haber "estructura económica" "de" algún otro ámbito histórico

que la "sociedad moderna" e incluso que pueda haber "estructura" en sentido fuerte sin que ella sea del tipo que hemos definido como "económica". También se llama, y al respecto valen las mismas matizaciones, la "ley económica de la sociedad moderna". O simplemente la "sociedad moderna". O la *"bürgerliche Gesellschaft"* ("sociedad civil"). O "el modo de producción moderno". O, en virtud de lo que se demuestra en aquel tramo de la construcción cuyos pasos fundamentales hemos mencionado unas líneas más arriba, "el modo de producción capitalista".

Hemos dicho que, aun describiéndose una única figura, la apelación al concepto hegeliano de "experiencia" es más real ahora que en el modelo de la sucesión de los "modos de producción". Ello reside en que el concepto hegeliano exige que sea la propia figura examinada la que comporte el patrón de medida del poner a prueba y precisamente en el sentido de que la figura de saber examinada, aun sin saber que lo hace, diferencia, frente a ella misma considerada como lo verdadero, un "en qué consiste la verdad" y, desde el momento en que hay esta diferencia, hegelianamente ya está dicho que lo en principio verdadero quedará desautorizado por el comparecer de su en-qué-consiste-la-verdad en el sentido de que a éste era inherente no aparecer como el "en qué consiste la verdad" de aquel saber precisamente, sino como un "en sí". En el modelo antes mencionado de la sucesión de los "modos de producción", aun cuando nos empeñásemos en verlo desde el concepto hegeliano de experiencia, o sea, de dialéctica, difícilmente podríamos encontrar que la figura comporta ella misma el patrón de medida del poner-a-prueba, pues el "desarrollo de las fuerzas productivas" aparece como un mismo concepto para todas las "figuras" y, en cambio, lo que cada figura (cada modo de producción) segrega como diferente de ella misma es un "edificio de ideas y formas" al que el modelo en cuestión no atribuye papel esencial en la puesta a prueba de la figura misma que lo comporta. Por el contrario, desde el momento en que el proyecto de Marx llega a ser el del examen de una única figura, efectuado de un modo que precisamente lleva consigo la renuncia a cualquier serie genética de las figuras, la contrapartida es que el examen de esa única figura se hace de manera que comporta efectivamente la proyección de un patrón de medida y el poner a prueba se piensa precisamente en relación con ese patrón de medida, el cual ciertamente incluye como uno de sus aspectos el "desarrollo de las fuerzas productivas", pero concebido dentro de algo más amplio y radical, que constituye el substitutivo fuerte de aquello del "edificio de ideas y formas"; decimos "substitutivo fuerte" en dos sentidos a la vez: en primer lugar en el de que, frente a la vaguedad del concepto substituido, se trata ahora de algo que puede ser establecido rigurosa-

mente y de lo cual puede hacerse ver también rigurosamente, a partir de la "estructura económica", cómo ello es en efecto el concepto de la verdad que la estructura económica comporta, cómo para la propia estructura económica tiene que ser un "en sí", etc.; y, en segundo lugar, también "fuerte" en el sentido de que, a diferencia de lo que ocurría con el "edificio de ideas y formas", de lo que ahora se establece puede hacerse ver cómo ello y precisamente ello es el patrón de medida en la puesta a prueba de la figura. Indicaremos muy someramente los pasos por los que ocurre todo esto en el Marx de «El capital».

A lo que la figura pone como su "en qué consiste la verdad" es inherente, según hemos dicho, el que ello no aparece para la figura misma como su propio "en qué consiste la verdad", sino como "en sí". Esta diferencia entre el punto de vista de la propia figura y el de la *sképsis* o *theoría* con respecto a ella, o sea, el de "nosotros", apareció ya de hecho en las pocas líneas que dedicamos a indicar el rumbo del análisis marxiano de la "sociedad moderna". Dijimos, en efecto, que el operar de esa estructura ha referido siempre ya las cosas a cantidades de una única magnitud, que ésta es el "trabajo abstracto" o "trabajo igual", y que, a la vez, a esta reducción es inherente el que ella no se expresa sino en el modo de las relaciones de cambio de unas cosas con otras, es decir, no se expresa directamente en términos de cantidades de trabajo igual, sino en términos de cantidades de unas mercancías y cantidades de otras mercancías. Dicho de otra manera: la sociedad moderna asume que las cosas son remisibles a cantidades de una única magnitud, pero no asume eso como una asunción suya, de la sociedad moderna, sino como algo que ha de poder hacerse con las cosas, por lo tanto como algo cuyas implicaciones son supuestos acerca del ser de las cosas. Así, si el que las cosas sean remisibles a cantidades de una misma magnitud comporta no ciertamente que las cosas sean cantidades de una misma magnitud, pero sí que sean matemáticamente tratables, calculables, ocurrirá que esta calculabilidad y sus consecuencias será considerada como inherente al ser de las cosas; éste estará constituido, pues, por la calculabilidad, o sea, por la racionalidad científico-técnica. Nos encontramos aquí con la peculiar fundamentación marxiana de cierto rasgo de la Edad Moderna con el cual ya nos hemos encontrado (desde 8.2) varias veces.

Veamos ahora lo mismo desde otro ángulo. A la figura de la que se trata, a la "estructura económica", es inherente la abstracción del "trabajo abstracto" o "trabajo igual", esto es, la eliminación (reducción a lo accidental) de las diferencias cualitativas entre los trabajos; ese rasgo es asumido por la figura misma como inherente al ser de las cosas, en este

caso, pues, como postulado de la "igualdad de los hombres", que es la noción fundamental del "derecho". Tal postulado de igualdad implica considerar toda diferencia, y por lo tanto todo contenido, como accidental, como algo esencialmente ajeno; todo contenido es cosa o posibilidad de cosa y frente a él la relación consiste en la posibilidad de alienarlo, relación que llamamos "propiedad" y que es el tipo básico de relación jurídica con cosas. Ciertamente, lo que con esto de alguna manera se está diciendo es que toda cosa es mercancía, que la mercancía es "llevada al mercado" y que la relación de quien la lleva al mercado con ella es distinta tanto de la producción como del consumo como de cualquier otra relación "natural" o conjunto de relaciones materiales; pero es esencial el que todo esto se exprese en términos que hablan no de la estructura misma, sino del ser de las cosas. Sigamos. De la igualdad y de la consiguiente alienabilidad de los contenidos se sigue el concepto de la libertad civil. La igualdad y la libertad implican la existencia de un sistema de garantías, el cual a su vez exige una fuerza material que efectivamente garantice. Etc. La construcción puede seguir hasta presentar todos los rasgos de lo que Marx llama la "república democrática".

La racionalidad científico-técnica y la república democrática son los dos aspectos de lo que la sociedad moderna proyecta como su concepto de la verdad. El que expresen exigencias estructurales y las expresen como aspectos de "la naturaleza de las cosas" no quiere decir que sean "mentira", pues no hay otra "naturaleza de las cosas" que precisamente ese carácter que la figura tiene de proyectar como un "en sí" su propio "en qué consiste la verdad". Así, por ejemplo, Marx no piensa que las libertades civiles sean un engaño, ni mucho menos piensa que haya otras libertades que fuesen, esas sí, las "verdaderas", frente a las "abstractas" y "formales". Las libertades civiles y políticas siempre son abstractas y formales, pues implican no consideración de contenidos; de otro modo no serían libertades.

Ese "en qué consiste la verdad" propio de la sociedad moderna será ahora, de acuerdo con el planteamiento, el patrón de medida de la puesta-a-prueba de esa misma sociedad. Ocurre entonces por de pronto lo siguiente:

La estructura pone como parte de su concepto de la verdad el postulado de igualdad, base del derecho. Ciertamente ni ese postulado ni ninguna otra cosa exige que los hombres sean "realmente" iguales. El problema no es que la estructura, la misma que segrega el postulado de igualdad, no haga "realmente" iguales a los hombres; el problema es que comporta estructuralmente una determinada y central desigualdad, pues el análisis marxiano de la estructura ha mostrado que sólo puede ser sis-

tema en el que las cosas en general son mercancías aquel en el que una parte de los participantes posea mercancías y otra no, pues ha mostrado que el sistema sólo es posible sobre la base de que haya una masa de participantes cuya aportación al mercado no es otra que su propia fuerza de trabajo. No por ello la libertad civil tiene que ser falsa, ni hasta aquí se ha visto nada por lo que tenga que ser restringida; lo que ocurre es que cada ejercicio de la libertad requiere contenidos, los contenidos son cosas, es decir, mercancías, y la estructura sólo funciona sobre la base de una muy determinada desigualdad en la posesión de las mismas. Sucede entonces que el Estado, ciertamente, defiende el derecho de todos por igual, pero el derecho de todos por igual sólo tiene lugar en cuanto proyectado por una estructura que exige una muy determinada desigualdad en cuanto a si se está o no en situación de hacer uso del derecho. Con lo cual la garantía material que el Estado debe representar para el derecho de todos por igual no sería tal garantía si en efecto el Estado mismo fuese de todos por igual; el Estado basado en el sufragio universal y las libertades de comunicación (que están implicadas en el sufragio universal y a su vez lo implican) puede no resultar fiable en el cumplimiento de sus funciones; de esta contradicción resulta —ahora sí— que los derechos y libertades que constituyen la forma jurídico-política "república democrática" sólo son reconocidos bajo ciertas cláusulas de salvaguarda y el Estado de todos es a la vez siempre un aparato separado que escapa en una u otra medida al control democrático. Entre que la sociedad moderna necesita de la república democrática, porque lo que la república democrática expresa son asunciones efectivamente inherentes al funcionamiento de la estructura, y que la sociedad moderna tiene que ponerse en guardia contra eso mismo que ella necesita, no hay según Marx "síntesis" alguna; sólo arreglos coyunturales.

De manera similar por lo que se refiere a la racionalidad científico-técnica. Aquí tiene su lugar algo que de algún modo reinterpreta lo que en el modelo de la sucesión de los "modos de producción" aparecía como el "desarrollo de las fuerzas productivas", sólo que allí eso aparecía como una especie de ley general de "la" historia, mientras que ahora se trata de algo esencial a la sociedad moderna. Hemos visto ya en qué sentido el concepto de la verdad propio de esta figura postula la calculabilidad como inherente al ser de las cosas. Y en capítulos precedentes de este libro, aunque no fuese hablando de Marx, ha quedado clara la relación entre calculabilidad y productibilidad o, si se prefiere, dominabilidad; lo que se nos está diciendo, pues, es que al concepto de la verdad propio de la sociedad moderna le es inherente el postulado de que no hay límite absoluto a la productibilidad o productibilidad-suprimibi-

lidad o dominabilidad de las cosas. Sin embargo, el propio examen marxiano de la estructura pone de manifiesto tanto la necesidad que, en efecto, el modo de producción moderno tiene de lanzar el efectivo incremento de esa dominabilidad, la racionalización científico-técnica, como también el modo, asimismo estructural, en que esa misma racionalización tiene que ser frenada para que la estructura económica no se vea amenazada.

Pues bien, la puesta-a-prueba de la figura considerada, puesta-a-prueba en la que el patrón de medida está constituido —recordémoslo— por ese "en qué consiste la verdad", propio de la sociedad moderna misma, del que son elementos la racionalidad científico-técnica y la forma jurídico-política de la "república democrática", no consiste en los razonamientos esbozados o aludidos en las palabras precedentes, aunque esos razonamientos sean parte indispensable de la puesta-a-prueba. Ésta, de acuerdo con el carácter general del planteamiento marxiano, se sitúa en el terreno de la "historia real". La puesta-a-prueba consiste en lo siguiente: aquella humanidad que, estando esencialmente marcada por la sociedad moderna y, consiguientemente, por la racionalidad científico-técnica y la democracia política, a la vez no tiene qué perder en que esas marcas se desarrollen con toda consecuencia, esto es, la clase de aquellos cuya aportación al mercado es su propia fuerza de trabajo, se pone a la tarea de hacer efectivas esas marcas del concepto de la verdad de la propia sociedad moderna. El carácter negativo de la puesta-a-prueba está en que, como se desprende de lo dicho, tal tarea sólo podrá realizarse desarticulando la propia estructura económica que proyectó como concepto de la verdad esas marcas. Aquí desempeña de nuevo un papel el que sólo la sociedad moderna sea una "estructura económica" en el sentido arriba definido de estas palabras; pues sólo porque la estructura se realiza en datos "materiales, esto es, que pueden y deben ser constatados con la exactitud propia de las ciencias de la naturaleza", sólo por eso tiene sentido actuar de manera consciente y planificada sobre esos datos con el fin de desmontar la estructura. Así, pues, la forma política del poder revolucionario es la república democrática; su programa "económico" es hacer efectiva la calculabilidad, o sea, es la total transparencia y unicidad del aparato productivo; este programa no puede llevarse adelante si no es precisamente con aquella forma política, y viceversa; y ambas cosas no son posibles si no es a escala mundial, es decir, ahora sí se trata de *Weltgeschichte,* pero sólo porque la propia sociedad moderna la ha producido.

La operación revolucionaria a la que acabamos de referirnos se realiza toda ella, pues, con criterios producidos como propios por la socie-

dad moderna misma, y los agentes que realizan tal operación lo hacen desde su condición (única en la que tienen lugar) de momentos estructurales de esa misma sociedad. Cierto que, si la operación llega a estar totalmente realizada, entonces ya no hay estructura económica, o sea, ya no hay sociedad moderna, y, por lo tanto, a lo que haya a partir de ahí no cabe ya referirse con ninguna de las categorías que sólo se han definido rigurosamente en el examen de esa figura, categorías que son todas las que se han definido rigurosamente; por lo mismo, ahí termina también el proyecto; éste no va más allá de la sociedad moderna; sólo reconoce internamente la finitud de ella. Dicho en términos que hemos empleado varias veces en este libro, la sociedad moderna es ahora "el juego" y la revolución es la *theoría* o la *sképsis;* ésta no se sitúa en ninguna otra parte, es simplemente la distancia que hay en el hecho de reconocer el juego como tal. Por otra parte, para Marx, la revolución no es en absoluto "inevitable". Cierto que, en cualquier caso, la sociedad moderna no durará siempre, por la trivialidad de que nada hay que dure siempre; pero la sociedad moderna puede desaparecer de manera "tonta", es decir, de cualquiera de las infinitas maneras que constituirían por relación a la sociedad moderna eso que hablando de Hegel hemos llamado "negación abstracta". La revolución, en cambio, es la negación *propia* de la sociedad moderna y, como tal, su única posible "conservación". Con ello retornamos a la consideración central de hasta qué punto hay en Marx "dialéctica" o "experiencia" en sentido hegeliano; hemos dicho que la puesta-a-prueba de la figura se concibe en los términos de la "experiencia" hegeliana, pero que un elemento crítico presente desde el principio en la posición de Marx hace que sólo se puedan mantener esos términos en la medida en que a la vez se renuncia al punto de vista de la totalidad, del uno-todo y, por lo tanto, de la serie de las figuras; hemos visto ya cómo esto ocurría en el sentido de que la figura examinada no se generaba a partir de alguna anterior; ahora acabamos de ver que tampoco la "experiencia" "sobre" esa figura genera figura nueva alguna.

12.3. Nietzsche

Friedrich Wilhelm Nietzsche vivió de 1844 a 1900. Su actividad intelectual se orientó tempranamente hacia la filología clásica, campo en el que tuvo un fulgurante ascenso académico y en el que fue profesor de universidad desde 1869, retirándose en 1879 por motivos de salud. Su primera obra filosófica importante aparece en 1872 con el título *Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik* («El nacimiento de la tragedia a partir del espíritu de la música»); en una ulterior edición, de 1886, el título será *Die Geburt del Tragödie, oder: Griechentum und Pessimismus* («El nacimiento de la tragedia, o: Helenidad y pesimismo»). De 1873 es el escrito (que no publicó) «Sobre verdad y mentira en sentido extramoral». En 1873-1876 aparecen sucesivamente las cuatro *Unzeitgemässe Betrachtungen* («Consideraciones intempestivas»), cuyos títulos son *David Strauss der Bekenner und der Schriftsteller* («David Strauss, el confesor y el escritor», 1873), *Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben* («Del provecho y daño de la historia [historiografía] para la vida», 1874), *Schopenhauer als Erzieher* («Schopenhauer como educador», 1874) y *Richard Wagner in Bayreuth* («Richard Wagner en Bayreuth», 1876). En 1878 aparece *Menschliches, Allzumenschliches; Ein Buch für freie Geister* («Humano, demasiado humano; Un libro para espíritus libres»). En 1879, con el carácter de "apéndice" a «Humano, demasiado humano», aparece *Vermischte Meinungen und Sprüche* («Opiniones y sentencias varias»), que, junto con *Der Wanderer und sein Schatten* («El viajero y su sombra»), aparecido éste en 1880, pasará a constituir el segundo tomo de «Humano, demasiado humano» en ulterior edición. En 1881, *Morgenröte, Gedanken über die moralischen Vorurteile* («Aurora, Pensamientos sobre los prejuicios morales»). En 1882, *Die fröhliche Wissenschaft* («La gaya ciencia»), a cuyo título en edición ulterior se añadirá el paréntesis *"('la gaya scienza')"*. En 1883 aparecen las dos primeras partes de *Also sprach Zarathustra, Ein Buch für Alle und Keinen* («Así habló Zaratustra, Un libro para todos y para ninguno»), en 1884 la tercera, y en 1885 se imprime en privado la cuarta. En 1886, *Jenseits von Gut und Böse, Vorspiel einer Philosophie der Zukunft* («Más allá del bien y el mal, Preludio de una filosofía del porvenir»). en 1887, *Zur Generalogie der Moral, Eine Streitschrift* («Para la genealogía de la moral, Un escrito polémico»). En 1888, *Der Fall Wagner. Ein Musikanten-Problem* («El caso Wagner, Un proble-

ma para músicos»). En 1889, año en cuyos comienzos termina la vida lúcida de Nietzsche, *Götzendämmerung, oder: Wie man mit dem Hammer philosophiert* («Crepúsculo de los ídolos, o: Cómo se filosofa con el martillo»); de lo que Nietzsche deja entonces preparado para la imprenta saldrán: *Dionysos-Dithyramben* («Ditirambos de Dioniso»), *Der Antichrist, Fluch auf das Christentum* («El anticristo, Maldición al cristianismo»); *Nietzsche contra Wagner. Aktenstücke eines Psychologen* («Nietzsche contra Wagner, Documentos de un psicólogo») y *Ecce homo, Wie man wird, was man ist* («Ecce homo, Cómo se llega a ser lo que se es»). Hay, por otra parte, un amplio y substancioso legado manuscrito.

12.3.1. El nacimiento de la tragedia

La obra filosófica de Nietzsche se abre con el libro «El nacimiento de la tragedia». El título se refiere a la tragedia griega y allí ciertamente se habla del nacimiento de ese género literario. Ahora bien, que la tragedia es un genéro poético verdadero comporta que no puede haber contradicción entre que se trate de la tragedia y que de lo que se trate sea de aquello de lo que siempre trata la filosofía. La "tragedia" es el ser mismo, y sólo por eso un género poético esencial es precisamente la tragedia. La cuestión del "nacimiento" es, pues, ambas cosas a la vez: cómo nace la tragedia y cómo tiene lugar ser. Nietzsche aborda esa cuestión con conceptos que ha tomado de Schopenhauer (de quien, cuando escribe ese libro, aún se considera discípulo) y, por lo tanto, de lo que Schopenhauer llama "Kant" y Nietzsche no distingue de Kant.

No es, sin embargo, referencia de Nietzsche a Kant, sino empleo nuestro de una noción kantiana para exponer a Nietzsche, el que ahora recordemos que, según Kant, lo bello es figura, "representación, no cosa". Nietzsche habla de la "representación" como "ensueño", y en Nietzsche ese ensueño, que es lo propio del arte, está en la base de toda determinación y figura, incluso de aquella, para Nietzsche esencialmente ulterior, que sí es cosa en el sentido del filosofema kantiano citado, es decir, incluso de la determinación y representación "objetiva" de la ciencia. Lo objetivo de la ciencia es esencialmente posterior al "ensueño" porque es el producto de algo así como una convención que fija, y el sentido de esa convención es lograr que no aflore nada de lo que constituye la verdadera naturaleza del ensueño. Tal verdadera naturaleza, según Nietzsche, es que el ensueño está a su vez fundado en la contraposición a algo, como enseguida vamos a ver.

El ensueño es en general la figura, la forma, el *eîdos*, la presencia, la medida, el brillo, el aparecer; todo eso es lo que designa Nietzsche

con el nombre de Apolo. Al ensueño contrapone Nietzsche la "embriaguez", el torrente que disuelve y sobrepasa toda medida, la supresión del "principio de individuación", el frenesí; esto es lo que designa con el nombre de Dioniso.

Nietszche identifica ciertamente lo dionisíaco con horror y tormento. Sm embargo, la asunción de ello no es renuncia ni huida, en primer lugar porque, a diferencia de todo gozo "por" esto o aquello y de todo terror y horror "por" esto o aquello, el gozo y el horror como fondo de todas las cosas son simplemente dos nombres de lo mismo, a saber, la ruptura de la medida, el perder pie. En Nietzsche, incluso en el joven Nietzsche, que se cree discípulo de Schopenhauer, no se trata de renuncia ni de huida, sino precisamente de soportar y ser-capaz-de; lo que ocurre es que soportar y ser-capaz-de quiere decir precisamente tra-ducir en figura, en medida, ciertamente en medida a la que es esencial disolverse, pero en todo caso en medida y figura, y eso es lo apolíneo. Y toda medida, presencia, figura, forma tiene su origen en esa capacidad de soportar el horror; no es algo de lo que se echa mano con ese fin, sino algo que surge ahí; y sólo es apolíneo mientras sigue estando en ese su origen, y sólo entonces es arte. Cuando, por el contrario, la figura se ha desvinculado de ese momento originario, entonces ya no se trata de lo apolíneo, sino de lo "objetivo", ya no es arte, sino ciencia y/o moral, ya no ensueño, sino "realidad".

Si en la comparación de unas formas de arte con otras se puede a veces situar de un lado lo apolíneo y del otro lo dionisíaco, esto, sin embargo, nunca significa que alguno de esos dos elementos pueda darse sin el otro. El arte es la misma contraposición y esencial copertenencia. Podemos incluso decir con mayor exactitud: el arte es lo apolíneo; pues Nietzsche no duda de que el arte es precisamente figura, forma; lo que dice es que la figura y la forma tienen su origen en eso que hemos descrito, y sólo mientras son figura y forma en ese elemento originario son arte, son figura y forma bellas. Consiguientemente hay también un sentido en el que podemos decir: el arte es lo dionisíaco, a saber: el sentido de que lo dionisíaco sólo tiene lugar, sólo es, plasmándose en figura, ciertamente en figura a la que es esencial disolverse, escaparse, pero es que la figura a la que no es esencial esto, la figura efectivamente fijable, tampoco es lo apolíneo ni es arte, sino que es lo objetivo y es ciencia. La presencia de lo dionisíaco, puesto que es presencia, es lo apolíneo, y esa es la presencia originaria y es en el arte donde tiene lugar.

Una vez más, Grecia es interpretada como el mundo de la belleza y del arte. El modo en el que esto se hace confirma e ilustra lo que hemos dicho sobre la copertenencia de lo apolíneo y lo dionisíaco. Si Gre-

cia es el mundo de la medida, el mundo apolíneo, ello se debe a la capacidad, constitutiva de aquel mundo, de no dar la espalda a nada de lo terrible. Por eso es carácter de lo griego el que nada está excluido del ámbito de la medida, la claridad y la belleza; el Olimpo no conoce exclusiones; nada queda fuera como pecado o similar. El sentido griego de la medida y la forma es la otra cara de todo aquello que aflora en la literatura griega como testimonio de una experiencia del terror de la existencia tan sin concesiones que no se deja cazar en ninguna expresión *ad hoc*.

El modelo mismo de lo apolíneo es la epopeya homérica; ya sabemos que ello no podría ser de otra manera que porque lo dionisiaco es su fondo. En todo caso, el recuerdo de que eso, lo apolíneo, tiene por fondo lo dionisíaco viene, en la visión que Nietzsche tiene de la historia de la poesía griega, de la mano de la "lírica"; Nietzsche recuerda al respecto la vinculación de la "lírica" con la música[1]. ¿Por qué es la tragedia el género en el que Nietzsche centra su atención?. Lo es porque la tragedia no sólo es por el hecho de ser arte la contraposición de los dos elementos, sino que expresa esa contraposición en su propia estructura, e incluso en aquello que, no tanto por interés en el origen de hecho como por la medida en que así pueda aclararse la estructura, podemos considerar como el probable modo en que la tragedia nació, a saber, a partir de una particular variante de la lírica coral y por el hecho de que del coro se separan unos actores. Lo que importa no es origen de hecho, sino el que la tragedia sigue siendo eso: que de un fondo lírico-musical se destaca una figura, un elemento escénico. La figura se produce porque el terror es efectivamente soportado. Porque el coro siente el horror, por eso "sueña" la representación. No ocurre que el coro sufra porque ve lo que sucede en la escena, sino que el coro se representa ese acontecer escénico porque sólo así consigue traducir a figura, esto es, soportar, el sufrimiento que el ser es.

Nietzsche nunca retirará ni rechazará lo esencial de «El nacimiento de la tragedia». Su obra posterior comporta (lo veremos) una via de reinterpretación más radical (también más comprometedora) de la contraposición de lo apolíneo y lo dionisíaco. También su obra posterior con-

[1] El *épos* homérico era acompañado con el instrumento de cuerdas (cítara, lira), no propiamente cantado. Las formas que Nietzsche incluye de hecho bajo la denominación de la "lírica" (y no es este el lugar para una discusión más detallada) eran en su mayor parte cantadas; esta diferencia determina entre otras cosas los tipos de métrica.

tendrá el rechazo de aquel aspecto que hasta aquí no hemos mencionado y que ya en «El nacimiento de la tragedia» el hermeneuta tiene que percibir como algo forzado, aunque ciertamente defendido por el autor, a saber, la referencia de la relación de lo apolíneo y lo dionisíaco a la que hay en el drama musical de Wagner entre lo figurativo (incluida la palabra) y la orquesta. El propio Nietszche atribuye las insuficiencias y equívocos de «El nacimiento de la tragedia» a su dependencia con respecto a fórmulas schopenhauerianas.

12.3.2. El nihilismo

A propósito del idealismo hubimos de plantear ya la cuestión del "nihilismo". Recordemos que la palabra asumía, por primera vez en la historia de la filosofía, un protagonismo en pluma de Jacobi frente a Fichte (cf. 11.1.6) y que sobre ella volvíamos en observación final al conjunto del idealismo (11.5) en términos que ahora recogemos así:

Lo que ya desde Grecia (cf. 1. etc.) llamábamos el "rasgo filosófico" es una distancia con respecto a, o pérdida o ruptura o detención de, a saber, del juego mismo, por lo tanto una pérdida del suelo, un "fuera de" que no es "en otra parte", sino carencia de lugar, "en ninguna parte". El rasgo filosófico no es sino aquel rasgo característico de la historia griega que hace que de ella, de su pérdida, pero pérdida interna, surja el "Occidente". La distancia, la *theoría,* en cuanto que es pérdida de la confianza en la morada y en el juego, pérdida de la consistencia, conduciría a buscar apoyo en un "hacia dónde" de la distancia y de la ruptura, pero ese "hacia dónde" es por principio nada, porque la distancia lo es con respecto al juego mismo. Lo peculiar del idealismo es el ser algo así como la culminación o la absolutez del rasgo filosófico, en el sentido de que en el idealismo se quiere ya que eso que por principio es nada sea todo, o sea, que nada sea todo.

A partir de la obra «La gaya ciencia», el trabajo filosófico de Nietzsche puede considerarse como un cierto modo de expresión explícita, aunque a través de un determinado prisma, de la situación que acabamos de mencionar. Veremos en su momento de qué manera se recogen dentro de ello los temas de «El nacimiento de la tragedia», en todo caso mediante ruptura declarada (ya desde «Humano, demasiado humano») con Schopenhauer y Wagner. Pero antes hemos de precisar cuál es el particular modo en que Nietzsche expresa la aludida situación.

También Nietzsche habla de algo que empieza en Grecia y que empieza allí precisamente como la pérdida de Grecia, como la renuncia a

lo que le es más propio. Ahora bien, esa pérdida o renuncia, Nietzsche la caracteriza directamente como la segregación de un mundo transensible en cuanto "el mundo verdadero" frente al mundo sensible, inmediato, considerado éste como el "mundo aparente". Ciertamente Nietzsche analiza como constitutivos de esa segregación multitud de aspectos que no cualquiera percibe como relacionados con ella, y en esto tendremos ocasión de insistir. En todo caso, a la posición del mundo verdadero más allá del mundo aparente Nietzsche la llama "la metafísica" y la hace empezar con lo que él llama "Platón". Tal atribución de papeles dentro de la historia griega empieza ya en «El nacimiento de la tragedia», donde la figura de Sócrates es interpretada como el paso, que hemos caracterizado en 12.3.1, en el que, al negarse o rehusarse la relación con lo terrible, ya no hay tampoco lo apolíneo, sino el comienzo de la objetividad, la ciencia y la moral. Esto no es sólo el problema de dónde se sitúan historiográficamente unos u otros virajes, sino que la manera en que Nietzsche lee la historia griega está intrínsecamente relacionada con su caracterización del fenómeno a estudiar, esto es, de "la metafísica" y su relación con el nihilismo. Por eso nos ocuparemos ahora básicamente de esa caracterización.

¿Qué tiene que ver la metafísica con el nihilismo? Un primer nivel de respuesta podría tener la siguiente fórmula: el "mundo verdadero" se había constituido como tal en el apartamiento y la renuncia; de ahí su carácter de "allá"; por lo tanto, el "mundo verdadero" está marcado y definido por su carácter de renuncia y está destinado a hacerse valer como lo que es, como renuncia, como vacío. El haber desplazado la confianza hacia el mundo verdadero conduce a que no haya nada en lo que confiar. Hemos omitido adrede decir a qué es renuncia la mencionada renuncia; la expresión elemental de Nietzsche es que es renuncia a "la vida"; queda pendiente de determinación qué quiere decir aquí "la vida", porque, ciertamente, Nietzsche no se dará por satisfecho con una formula así.

Digámoslo todavía de otra manera, dentro del mismo nivel. Se produce el mundo transensible no porque, además del mundo sensible, se asuma otro, sino porque, en y para el andar en el propio mundo sensible, se producen criterios, normas, valores; estos criterios, normas, valores, son el mundo transensible. La posición de lo transensible no tiene lugar en ningún acto especial, sino en el modo de asumir lo sensible mismo. La renuncia a "la vida" es ella misma algo que acontece en el nivel de "la vida". Tenemos una noción de verdad o de la validez o de... Esas nociones son lo que, en una u otra expresión, constituye lo transensible. En principio, necesitamos de esas nociones, criterios, normas, no para

tener acceso a alguna otra cosa que lo sensible, sino para movernos en lo sensible mismo; así, por ejemplo, cuando hablamos de experiencia sensorial, de datos empíricos, hay algo, algún conjunto de criterios, de ordinario implícito, que determina qué tiene que ocurrir para que asumamos algo como, en efecto, empíricamente dado. A lo sumo está por ver (ese será quizá el gran problema para Nietzsche, o al menos una de las maneras de formular el gran problema) si hay algún modo de que el andar en lo sensible no requiera de un transensible ni lo genere; en todo caso eso no es lo que ha ocurrido, y el preguntar de Nietzsche presupone que inmediatamente no se ve la manera de que ocurra. Si el mundo transensible no es otra cosa que los criterios con los cuales podemos estar en lo sensible o incluso reconocer la propia presencia sensible y si ahora el mundo transensible finalmente ha hecho valer su carácter de no presente, de no ente, de nada, entonces lo que ocurre no es que nos hayamos quedado "sólo" sin lo transensible y quizá "con" lo sensible; puesto que lo transensible son los criterios para el reconocimiento de lo sensible, lo que ocurre es que nos hemos quedado también sin lo sensible; no hay, pues, nada en lo que basarse. Eso es el nihilismo. Con ello, tal como acabamos de decir, el mundo transensible y la metafísica no han hecho otra cosa que hacer valer lo que en todo caso ellos eran ya. El nihilismo no aparece ahora; el nihilismo es la metafísica misma, sólo que la metafísica no puede saber que lo es; por eso reconocer el nihilismo como la naturaleza más profunda de la metafísica es en cierta manera "superar" la metafísica, pero ¿cabe hablar también, para esta u otra operación, en uno u otro sentido, de "superar" el nihilismo?, ¿cabe hablar del nihilismo como algo que pueda o deba ser "superado"?

Antes de insistir en esta cuestión, subrayemos todavía, por si hiciera falta, que la "metafísica" de que habla Nietzsche no es la ocupación del teólogo o el "metafísico" escolar o del moralista. Tales ocupaciones, si son genuinas, son manifestaciones, entre otras, de la metafísica, y, si son mera falacia, entonces no son ni siquiera manifestaciones de la metafísica, sino meramente eso: falacia. En todo caso, quizá resulte especialmente ilustrativo del alcance del concepto nietzscheano de metafísica el recordar que Nietzsche considera como incluida en el área de la metafísica también la ciencia. Considérese ello en relación con lo que dijimos en 2.4 y recordamos en 8.2.1 de que la ciencia es presencia normada y normativa, esto es, mediada por criterios de qué es presencia, a lo cual hemos vuelto a aludir unas líneas más arriba cuando dijimos que el reconocer algo como dato empírico implica un conjunto de criterios referentes a qué tiene que ocurrir para que algo sea un dato empírico. Es en todo eso de criterios y normas (no en enunciados "meta-

físicos") donde está lo transensible o lo metafísico en su operación y eficacia propias.

La cuestión antes aludida de si tiene sentido referirse a una posible "superación" del nihilismo debe permanecer como pregunta, pues pretender darle una u otra respuesta sería ya falsear el sentido del pensamiento de Nietzsche, según el cual la verdadera alternativa es esta otra: el nihilismo se ignora o se asume. Y el que de nuevo algo quizá pueda alguna vez valer, eso pasa, por de pronto, por asumir sin subterfugios el nihilismo, y, de entrada, la tarea no puede ser otra que esta. Tal es incluso la única manera de asumir la propia tradición metafísica, pues, como ya hemos visto, la metafísica es nihilismo y el nihilismo es la metafísica. Una vez que la metafísica, a través de su propia historia, ha acabado por hacer efectiva su propia esencia nihilista, una vez, pues, que nos hemos quedado sin nada, la verdadera alternativa es: o bien —y esto es lo inmediato y ordinario— el nihilismo impera sin ser reconocido, y entonces precisamente es más fácil que nunca el hablar de criterios y normas y valores, porque tal charla no dice nada, y se puede estar más seguro que nunca de todo, porque nada compromete a nada, etc., todo lo cual es lo que Nietzsche llama a veces "el último hombre"; o bien —y esto es lo raro y difícil— se asume el nihilismo como tal, es decir, se prescinde de aquella charla, se sabe y se siente que nada vale nada, lo cual, con todo lo que a ello sea inherente y que está por pensar, es lo que Nietzsche llama a veces "el transhombre" *(der Übermensch)*. Debe insistirse en que este segundo miembro de la alternativa es el que de algún modo salva la propia tradición metafísica, y en que este y no otro es el motivo de que el pensador no pueda ser neutral en la encrucijada de los dos caminos. De esta no neutralidad forma parte también el que el último hombre es la situación por así decir espontánea y fácil; al nihilismo es inherente el no ser en principio reconocido como tal. Por eso Nietzsche gusta de presentar su tesis del nihilismo como el anuncio de un acontecimiento que, habiendo ocurrido ya y siendo obra "nuestra", a la vez todavía no ha llegado a "nuestro" conocimiento. El acontecimiento en cuestión se formula a veces con la frase "Dios ha muerto", donde —a estas alturas ya no hará falta decirlo— "Dios" no significa nada específicamente "teológico" ni "metafísico" en ningún sentido habitual de estas palabras, sino que significa eso que hemos tratado de exponer como el significado que en Nietzsche tiene lo transensible.

12.3.3. El eterno retorno

La tarea es, pues, en el sentido expuesto en el apartado precedente, asumir el nihilismo, y esto significa asumir que nos encontramos no "sólo" sin mundo transensible, sino, por lo mismo, sin lo sensible, esto es, sin posibilidad de pensarlo (entiéndase aquí "pensar" en el más indeterminado sentido, como sentir, vivir, andar-en-y-con, etc.) por falta de concepto alguno de la verdad o de la validez o de ... (y entiéndase "concepto" también del modo más indeterminado). Si de la tarea de asumir el nihilismo ha de haber una expresión conceptual (con todas las limitaciones que ello comporta, pero lo otro sería simplemente callarse), expresión que ciertamente empleará los recursos conceptuales de la metafísica (no hay otros), entonces la búsqueda de esa expresión conceptual podría formularse así: ¿cómo sería posible (es decir: qué tendría que ocurrir para que fuese posible) pensar (o sentir o vivir o lo que sea) lo sensible sin que en tal pensar (o lo que sea) haya referencia a un transensible (por lo tanto, ciertamente, de modo que ya tampoco "lo sensible" será propiamente lo sensible, en la medida en que sólo hay sensible por contraposición a un transensible)? Puesto que se opera no sólo en una tarea que es la única posible asunción de la tradición metafísica, sino también con los recursos conceptuales de la metafísica, no tenemos más remedio, para entender el desarrollo de la pregunta, que apelar a aspectos de cómo entiende Nietzsche el contenido de la metafísica. Ya hemos dicho que toma a "Platón" según la recepción usual, es decir, justamente en términos de transensible-sensible. Según esa misma recepción, la contraposición es entre permanecer y pasar. Lo sensible siempre pasa; frente a ese pasar, los criterios, incluso aquellos según los cuales se reconoce algo como, en efecto, sensiblemente dado, permanecen. La no autosuficiencia de lo sensible, el remitir de ello a otra parte, estriba en su no permanencia. Nietzsche percibe que esto, el que lo sensible se asuma así y el que la distinción que se establezca sea esa, no es en modo alguno una constatación, sino una manera de asumir las cosas, una actitud; la renuncia de la que hablábamos en 12.3.2 y de la que decíamos que es renuncia a "la vida", se expresa ahora como el contraponer al pasar un permanecer; el sentido de esa contraposición es que se rehusa tomar en serio aquello que se declara "meramente" pasajero y se traslada la seriedad a otra parte, la cual precisamente es el "allá", la no-presencia. Frecuentemente Nietzsche designa este permanecer y este pasar con los términos metafísicos tradicionales *ser* y *devenir* respectivamente; el "devenir" pasa así a ser un sinónimo, igualmente indeterminado, de lo que en 12.3.2 hemos llamado la "vida", y el que al devenir

se contraponga un "ser" es sinónimo de la allí mentada renuncia a la vida o rechazo de la vida. Así, la pregunta por la posible expresión conceptual de la asunción del nihilismo se puede expresar así: cómo pensar el devenir de modo que no se le contraponga un ser. De acuerdo con lo que decíamos de que la referencia a un transensible no es simplemente la posición de otro mundo, sino que expresa cómo se asume lo sensible mismo, de lo que se trata ahora es de cómo ha de asumirse *el devenir* para que *no* se proyecte un "ser" más allá del devenir. De lo que se trata es de "evitar", de "guardarse de", a saber, guardarse de toda actitud ante el devenir mismo en la cual haya implícitamente remisión a un ser situado en otra parte, y esto quiere decir: guardarse de atribuir al devenir cosa alguna cuya atribución comportase poner una regla, ley, norma. El devenir ha de ser pensado como una "secuencia de tonos que nunca podrá legítimamente ser llamada melodía"; se trata de pensarlo de modo que precisamente *no* haya regla, ley, armonía, orden o como se quiera llamar a eso. Ahora bien, se trata de que, no habiendo nada de eso, sin embargo haya determinación, es decir, que en cada caso haya esto y no aquello o aquello y no esto; por lo tanto, se trata de que haya *ser*; lo que ocurre es que ahora la determinación, el ser, habrá de consistir en el devenir mismo, en el acontecer mismo y no en alguna regla o ley que en él "se cumpla". Se trata de que el ser no tenga lugar de otro modo que como devenir; no como ley o regla que se cumple en el devenir, sino como el devenir mismo. Y ser sigue siendo, también para Nietzsche, permanecer; por lo tanto, de lo que se trata es de que el devenir mismo sea el permanecer; que el permanecer en el devenir no sea el de una regla que en el devenir meramente se cumple, sino el de lo mismo que deviene o pasa y precisamente en cuanto que deviene o pasa. Podemos expresarlo todavía de otra manera: se mantiene que ha de haber necesariedad, es decir, encadenamiento necesario de las cosas, a A sigue B, y a la vez se rechaza que esta necesariedad sea la de una ley que se cumple en el devenir; la necesariedad ha de residir meramente en el devenir mismo.

Las exigencias que acabamos de describir como referidas al modo de asumir lo sensible o el devenir, a saber, que la permanencia y la necesariedad sean las de lo que pasa en cuanto que pasa y no las de una ley que lo rige, sólo pueden sostenerse asumiendo que el pasar es siempre-ya-haber-pasado y siempre-haber-de-retornar. Sólo así la determinación, la permanencia y la necesariedad no son las de una ley, que se cumpliría en este caso como en otros, sino precisamente las de *esto*, las del singular irreductiblemente tal.

Lo que acabamos de formular, el eterno retorno, no es tesis alguna

que pudiera ser verdadera o falsa, verificable o desmentible; en ese orden de cosas, es fácil ver que simplemente carece de sentido. Pues ¿qué significaría eso de que "retorna"?; ¿acaso que en un "instante posterior", B, habría "lo mismo" que en el "instante anterior" A?; muy al contrario, Nietzsche sabe muy bien, e insiste de diversas maneras en ello, que tal construcción no tiene sentido, pues no sólo implicaría que hay algún punto de vista "fuera", desde el cual se pudiese "comparar", etc., sino, lo que es lo mismo, pero dicho de manera que hace aún más patente el absurdo, comportaría que A y B fuesen instantes distintos, cuando, en virtud del encadenamiento necesario de las cosas, no sólo hay exactamente lo mismo en uno y otro, sino que ese "lo mismo" significa precisamente lo mismo precedido de lo mismo y seguido de lo mismo, lo cual hace que los "dos" instantes sean por principio indiferenciables y, por lo tanto, en ningún modo puedan ser dos ni puedan ser distintos. De hecho, la fórmula de Nietzsche no dice nada de repetición de lo mismo en instantes distintos; lo que dice es que el instante, *este instante,* siempre ya ha tenido lugar y siempre ha de retornar.

La imposibilidad de considerar la tesis del eterno retorno como un enunciado o proposición en el sentido de algo que pueda ser verdadero o falso subraya que de lo que se trata es de una actitud o modo de asumir. Esto se expresa también en que la pregunta conductora, la que aquí mismo nos ha servido de hilo conductor, aparezca también expresada así: cuál sería la prueba, la piedra de toque, de una actitud, de un modo de "vivir" "la vida", que no estuviese caracterizado por el rechazo o la renuncia de que hemos hablado. Y entonces la fórmula del eterno retorno es que la piedra de toque está en qué haría yo o cómo viviría si supiese que cada acto y cada momento de mi vida siempre ya ha acontecido y siempre de nuevo acontecerá; la piedra de toque es si yo sería capaz de "no aspirar a nada más que" eso.

Debe poder contribuir a aclarar la tesis del eterno retorno el hecho de que la pongamos en contacto con algunos fenómenos que marcan la historia de la filosofía en su conjunto y con los que las nociones de tiempo e instante se relacionan. En 1 aludimos a la prioridad, tanto fenomenológica como histórica, de la distancia o el "entre" con respecto al horizonte "infinito", a cómo sólo *a posteriori* la distancia es reinterpretada en el sentido de hacer de ella una delimitación dentro de un horizonte que siga más allá a uno y otro lado, a cómo el viraje de la primaria distancia a la suposición del horizonte infinito se produce mediante el paso del protagonismo de la distancia al punto o instante o "ahora". Cómo es posible el viraje, se dice en ciertos textos de Aristóteles, e incluso se sugiere en alguno de Platón, pero en Platón y en Aristóteles de lo que

se trata es todavía de la distancia y ésta no presupone horizonte infinito. En cambio, el Helenismo se caracteriza en este aspecto frente a Grecia por el hecho de que el viraje se haya producido ya, y es esto lo que tiene que ver con permanecer-pasar como transensible-sensible; dicho brevemente y sólo en relación con lo que ahora nos concierne, lo que ocurre es que el ahora es siempre otro y a la vez sigue siendo siempre ahora, es por un lado el pasar y por el otro la eternidad, lados que no son posibles el uno sin el otro. Pues bien, todo esto lo decimos nosotros, no lo dice Nietzsche, pero lo decimos aquí sólo para poder preguntarnos cuál es la posición de Nietzsche, y más en particular la del pensamiento del eterno retorno, en este terreno. El viraje a partir del cual se genera la noción del horizonte infinito, a saber, la antes mencionada preeminencia del "ahora", no es cuestionado expresamente por Nietzsche (aunque, de manera ocasional y en el modo de agudas observaciones, sí lo sean algunas de sus consecuencias). Lo que ocurre es que, dentro de la preeminencia del "ahora", se trata de evitar (de "guardarse de") algo que es hecho posible (no decimos inevitable) por esa misma preeminencia, a saber, el desdoblamiento del "ahora", el traslado del permanecer propio del "ahora" a un plano distinto del del "ahora" de *este* instante; y, en el terreno de la expresión conceptual, se trata de evitar ese traslado o desdoblamiento mediante un artificio que obligue a pensar el permanecer como el de *precisamente este* instante; ese artificio es la tesis del eterno retorno.

Volveremos sobre el eterno retorno en el último apartado de este mismo capítulo.

12.3.4. La voluntad de poder

El eterno retorno apareció como expresión del modo en que ha de ser pensado (sentido, vivido, etc.) el tener lugar de las cosas para que en ese pensar (sentir, vivir, etc.) no ocurra lo que en principio de manera espontánea tiene que ocurrir (pues sin metafísica tampoco podría haber lo que Nietzsche pretende), a saber, la (quizá implícita y no reconocida) posición de un permanecer más allá del devenir. Tal "posición más allá" apareció ya como expresión de algo que se caracterizaba como "renuncia a ..." o "rechazo de ...", a saber, "a" o "de" "la vida", y había quedado indeterminado qué es eso de "la vida", sinónimo, por otra parte, de "el devenir". Ambas designaciones, "la vida" y "el devenir" (y no sólo esas, pero esas son las que han aparecido en nuestra exposición), son en realidad modos de evitar la designación; se trata precisa-

mente de no dar nombre, porque no es posible designar o nombrar sin caracterizar de alguna manera, y el dar una caracterización de eso entraría dentro de aquellos actos de los que, según ha quedado dicho, hemos de "guardarnos", ya que significaría establecer algún tipo de regla, criterio o armonía. Ahora bien, esta misma postura es algún tipo, aunque muy especial, de caracterización; ese dejar atrás cualquier regla o figura o armonía es algo, no se expresa meramente con un encogerse de hombros. De hecho Nietzsche elabora, aunque de manera huidiza, como corresponde a lo que estamos diciendo, algo así como un nombre para eso mismo que en el uso de palabras como "la vida" o "el devenir" más bien se evita nombrar, es decir: un término significativo para designar eso cuyo tener lugar es el eterno retorno, o, si se prefiere decirlo así, para decir el "qué es" de aquello cuyo "que es" es el eterno retorno.

Habíamos expuesto, desde 12.3.2, que el proyecto de Nietzsche es posible en virtud de la "culminación" en el idealismo de aquello, inicialmente propio de Grecia, que reiteradamente habíamos designado como el "rasgo filosófico" o la *theoría* o la *sképsis* o etc. Esa culminación tiene lugar mediante el hecho de que la cuestión inicial, al replantearse en la Edad Moderna desde la situación heredada del Helenismo, sólo puede plantearse como cuestión de la validez o legitimidad del enunciado. Hemos seguido el proceso por el que, en efecto, este modo de planteamiento de la cuestión, este modo de asunción de la *sképsis* o la *theoría*, conducía a que el "hacia qué" de la *sképsis* o la *theoría*, que por su misma noción era nada, fuese todo; al final de la parte dedicada al idealismo hicimos un somero balance de la situación, que luego resultó ser el punto de partida inmediato para entender la noción nietzscheana del nihilismo y el proyecto nietzscheano de asunción del nihilismo. Motor de aquel proceso, por el que la reinterpretación como cuestión de la validez o legitimidad del enunciado conducía hasta lo absoluto idealista, fue (y así se percibió —creemos— a lo largo de nuestra exposición) el que, al entenderse lo que había sido la cuestión del ser como cuestión de la validez o legitimidad del enunciado, el ser era entendido como *certeza*. Certeza es seguridad, dominio, "poderse contar con", lo cual sólo tiene sentido en y para algún disponer, emprender o algo así. De modo que resulta muy coherente el que el camino de la cuestión del ser como cuestión de la validez, en virtud de la noción de certeza, hasta lo absoluto idealista sea a la vez el camino a la interpretación del ser como disponer, como dominio, como lo que significa en alemán el substantivo *Wille* y el verbo *Wollen*, esto es, "querer" en el específico sentido de disponer y decidir (no en los de desear o apetecer ni en el de amar). *Wille* y *Wollen* como el "en qué consiste ser" es reconocible en principio en

la posición que hemos descrito como la de Fichte. De hecho la identificación expresa, el que ser *(Sein)* sea *Wollen* y *Wollen* sea el ser primigenio *(Ursein)*, es presentado alguna vez por Schelling como la posición con respecto a la que él, Schelling, pretende mantener aquella distancia que hemos descrito como la que pretende mantener con respecto a Fichte. Tal pretensión de distancia por parte de Schelling (y, de otro modo, de Hegel) tiene que ver, como en su momento expusimos, con el hecho de que el *Wollen* fichteano sea la figura absoluta de lo que allí llamábamos la reflexión y con las dificultades que comporta el que la noción de absoluto sólo pudiese obtenerse pensando una figura absoluta de la reflexión: ahora bien, no fue casualidad el que allí mismo apareciese una crítica según la cual la aporía de que como el acontecer de lo absoluto o el saber absoluto aparezca la reflexión es inherente a la pretensión misma de absoluto y no cosa que dependa de cómo esa pretensión se desenvuelva; según esa crítica, pues, los puntos de vista de Schelling y Hegel también serían, sólo que de manera más sutil, puntos de vista de *Wille* como *Ursein;* con eso mismo hemos vuelto a encontrarnos ahora, al constatar que el que el "a dónde" de la *theoría* llegue a ser todo sólo puede ocurrir a través de la interpretación del ser como validez o legitimidad del enunciado, validez o legitimidad que es a la vez la certeza y lo que en su momento se caracterizó como la reflexión.

Aun sin volver ahora sobre las cuestiones (que no son nada irrelevantes y que ya fueron mencionadas en sus respectivos momentos) de la posición de uno u otro pensador y de uno u otro pensamiento, queda indicado que la "culminación" del rasgo filosófico, consistente en que aquello que por su misma noción ha de ser nada sea todo, o sea, el concepto idealista de absoluto, se alcanza mediante la noción del ser como certeza, esto es, mediante una situación en la que "ser" es cosa de *Wille.* Ahora bien, es precisamente esa "culminación" (cf. 11.5 y 12.3.2) la situación en virtud de la cual el nihilismo llama a la puerta. Así, pues, asumir el nihilismo y asumir con todas las consecuencias el que el ser sea *Wille* habrán de ser una misma tarea: dicho de otra manera: el eterno retorno y lo que resulte de la exégesis del concepto *Wille* habrán de ser aspectos de una misma y única filosofía.

Certeza —decíamos— es "poderse contar con", y esto hace referencia a un cierto emprender y disponer; pues bien, ¿de qué empresa se trata?, ¿en y/o para qué empresa y pretensión tiene lugar el "poder contar con"?; respuesta: en y para el "poder contar con"; en otras palabras: el dominio tiene lugar por mor de un ulterior y, por lo tanto, "mayor" o "más amplio" o "más profundo" dominio. No en el sentido de algún progreso infinito ni en el de nada que comportase algo así como una

meta nunca efectivamente alcanzada; por el contrario, las metas del verdadero *Wille* son siempre alcanzables, por lo tanto finitas: lo que ocurre es que siempre hay nuevas metas. Por lo mismo, tampoco se trata de ninguna insatisfacción radical ni cosa parecida; al contrario, el verdadero *Wille* es aquel que sabe en cada caso cuál es su nivel de dominio y qué es lo que quiere, de modo que no queda sitio para la insatisfacción; ya hemos dicho que *Wille* no es deseo ni apetito.

El disponer, el dominio, tiene lugar, pues, por mor de sí mismo más allá de sí mismo. Se dispone-de en la empresa de disponer-de, y en esta dualidad de momentos del disponer-de hay un ir más allá, un ulterior nivel. Nietzsche expresa esto dando al término con el que en definitiva designa su concepción del *Wille* la estructura del "algo en orden a algo", donde el "en orden a" es la preposición alemana *zu* y los dos "algo" caracterizan de dos maneras lo mismo; si *Wille* es "voluntad", pero no en el sentido de deseo o apetencia, sino en el de disponer y decidir, correlativamente *Macht* es "poder", pero no en el sentido de la "mera posibilidad" frente a la actualidad, sino en el de dominio (como cuando decimos "tener el poder"), por lo tanto también ahora en el sentido de disponer y decidir. Así, pues, si la fórmula completa, *der Wille zur Macht*, es traducida al castellano por "la voluntad de poder", no ha de entenderse en modo alguno que se trate de voluntad "de" algo que la voluntad no tuviese en sí misma o no fuese ella misma (lo cual haría reaparecer las ya excluidas nociones de insatisfacción y deseo), ni, por lo tanto, tampoco que el poder sea algo a lo que se "tiende".

De acuerdo con lo dicho, y con lo que estaba ya en la noción misma de certeza, "ente", lo que "hay", es aquello con lo que se puede contar. Ese "haber" y "ser" es la "verdad". Pero, según lo dicho, el contar-con, el dominio, tiene lugar por mor de un ulterior y "mayor" dominio. Por lo tanto, la verdad no es lo último y definitivo, sino precisamente lo que en cada caso está para ser sobrepasado, para quedar atrás. Con esto Nietzsche considera, dicho sea de paso, hacer justicia a la antes aludida consideración de la impertinencia de caracterizar eso que se llamaba "el devenir" o "la vida" y que ahora empieza a llamarse "la voluntad de poder"; en efecto, el significado que estamos atribuyendo al sintagma "la voluntad de poder" implica precisamente la negativa a fijar definitivamente *quid* alguno, pues dice que todo *quid* tiene lugar sólo para ser sobrepasado.

Pues bien, cuando decimos que la verdad no es lo último y definitivo, porque el dominio sólo puede tener lugar por mor de un ulterior "mayor" dominio, o, como lo dice Nietzsche, porque la "conservación" sólo tiene lugar por mor del "aumento", eso de lo que estamos hablando, y

de lo que decimos que no se limita a la verdad, son las condiciones constitutivas de la voluntad de poder, los *requisita* de la voluntad de poder, lo requerido por y para ella. Eso son lo que Nietzsche llama los "valores". Lo que decimos es que el valor o tipo de valores "verdad" no es, por de pronto, el único. Debemos añadir que el otro valor o tipo de valores, el correspondiente al "aumento", "vale más" –así lo dice Nietzsche– que el valor o tipo de valores "verdad"; "vale más" porque la conservación sólo tiene lugar por mor del aumento, pero, sobre todo, "vale más" porque su carácter es precisamente el llevar más allá de la situación de dominio dada, o, como lo dice Nietzsche, el "que no nos hundamos en la verdad". Eso que "vale más que la verdad" es "el arte". Bajo la denominación "verdad", Nietzsche no incluye sólo la verdad de la ciencia, sino también otras cosas, por de pronto el "derecho".

Por lo que se refiere a lo que acabamos de designar como "el arte", es pertinente preguntarse si en ello hay una correspondencia para lo que en la concepción del arte de "El nacimiento de la tragedia" eran lo apolíneo y lo dionisiaco. De acuerdo con la noción que ahora acabamos de establecer, al arte es esencial romper con la situación dada, por lo tanto le es esencial el vértigo; ahora bien, no ocurre esto en el sentido de la mera infinitud, puesto que eso no tendría el carácter del "aumento" que hemos considerado esencial a la voluntad de poder, sino el de aquella insatisfacción y deseo que precisamente hemos excluido de ella. Al ir más allá, a la ruptura de la situación dada, al vértigo, es esencial el fundar algo, el constituir algo; por eso el arte es figura, es forma, es medida.

12.3.5. De nuevo sobre la voluntad de poder y el eterno retorno

La voluntad de poder ha aparecido como el nombre de aquello a lo que en momentos anteriores habíamos aludido con designaciones como "el devenir" o "la vida". Con el término "la voluntad de poder" hemos asociado una cierta descripción o definición, aunque ésta sea precisamente la que pretende permitirnos dejar atrás cualquier *quid*. Es, pues, procedente ver ahora en qué situación quedan, en relación con la nueva determinación como voluntad de poder, aquellas nociones, a saber, nihilismo, metafísica y eterno retorno, que habíamos presentado empleando las designaciones del tipo de "el devenir" o "la vida".

Una vez que, dentro de la determinación de la voluntad de poder, hemos dicho qué quiere decir "valor", la noción del nihilismo queda expresada así: que los valores han dejado de valer. Antes dijimos que no podía tratarse de encontrar un "remedio" al nihilismo, que la verdadera

alternativa está en si el nihilismo simplemente impera (y entonces es más fácil que nunca hablar a todas horas de valores, normas y criterios) o es asumido como tal, y que, puesto que al nihilismo es inherente en principio no reconocerse como tal, cualquier presunto remedio o salida no es sino artificio de mantenimiento del nihilismo no asumido. Desde que dijimos esto, y partiendo precisamente del problema de cómo expresar la asunción radical del nihilismo (de cómo pensar sin que hubiese en modo alguno un mundo transensible, etc.), fue el desarrollo de ese problema lo que nos condujo a través del eterno retorno hasta la voluntad de poder, resultando ser ésta el "en qué" de la consistencia de todo valor y el principio de la posición de valores; es decir: efectivamente ocurre que sólo la experiencia de la pérdida de todo valor, sólo la asunción radical del nihilismo, nos conduce a allí donde se decide la cuestión de los valores.

Ahora bien, según ya dijimos en su momento, el nihilismo ocurre porque él es la hasta ahora ignorada esencia de "la metafísica". Tratemos de decir esto en términos de valor y de voluntad de poder: el que los valores hayan dejado de valer estaba ya predeterminado en la peculiaridad de la posición de valores; la expresión que ahora demos a esa peculiaridad habrá de corresponderse con lo que en su momento dijimos de una renuncia a "la vida" o rechazo de "la vida", el cual acontece en "la vida" misma, es decir, como renuncia de la vida a sí misma. Para decir esto en términos de voluntad de poder, recurriremos a una caracterización más marcada de la noción con la cual "metafísicamente" se descalifica el mundo sensible, a saber, de la noción del "pasar". En efecto, esa noción es la de la alienidad de algo con respecto a la voluntad de poder; lo que pasa, una vez que pasa, ya ha sido, y "haber sido ya" es la noción de la total y constitutiva incapacidad de la voluntad frente a aquello para lo que esa noción es válida; nada se puede ni se dispone en lo que respecta a lo que ya ha sido. Así, pues, en la noción misma del "pasar", la voluntad se sitúa en una relación de activo y a la vez impotente repudio, o sea, de lo que Nietzsche llama "venganza": "la repugnancia de la voluntad contra el tiempo y su 'fue'". Y aquí encontramos de nuevo que la asunción radical del nihilismo es la única posibilidad de estar quizá de algún modo más allá de él; pues precisamente el pensamiento que se elaboró para expresar sin concesiones la situación de nihilismo, de ausencia de criterios, normas y valores, el pensamiento del eterno retorno, expresa a la vez la posibilidad de una superación de la "venganza". Recuérdese, en efecto, cómo ya en 12.3.3 el pensamiento del eterno retorno se presentaba como la piedra de toque de una actitud que no comportase rechazo de "la vida" o "el deve-

nir", ahora podemos decir: como la piedra de toque de la capacidad de la voluntad de poder para liberarse de la relación de impotente repudio que hemos caracterizado como "venganza". En efecto, la voluntad sólo se habrá liberado de la "venganza" si es capaz de querer *(wollen)* también lo sido, de "transformar todo 'fue' en un 'así lo he querido yo'", "gritando insaciablemente '*da capo*'".

Epílogo

De acuerdo con el uso trivial de las palabras, "la historia de la filosofía" debe ser algo que, como "la historia" misma, siempre viene de antes y siempre sigue después. Por otra parte, una de las cosas que nuestra exposición sobre la historia de la filosofía debe haber dejado claras es que ese hábito de proyectar el acontecimiento o la distancia sobre el fondo del horizonte que sigue a un lado y otro, sobre el fondo en principio uniforme-infinito, no es histórico-filosóficamente neutro. Insistamos ahora en esto a propósito de la propia noción "historia de la filosofía".

El hablar de "la historia" es cosa relativamente reciente, y no sólo diacrónicamente reciente, sino incluso —sincrónicamente, fenomenológicamente— bastante secundaria, si se lo compara con la antigüedad y primariedad del mencionar y, en su caso, contar alguna "historia", esto es, algún acontecimiento relatable o el relato de algún acontecimiento; incluso de aquellas lenguas de las que suele decirse que distinguen entre el acontecer y el relato al menos es claro que no distinguen a ese nivel primario, en el que tanto el acontecimiento relatable como el relato son (por ejemplo en alemán) una *Geschichte*. Ahora bien, es que el significado primero, no sólo el diacrónicamente más antiguo, sino también (y esto es lo que aquí importa) en todo momento el sincrónicamente mas primario de *Geschichte* es precisamente el de acontecimiento o suceso. El que desde ese sentido primario y natural se llegue a un cierto hablar de nada menos que "la" historia es asunto nada inocente. En principio *die Geschichte* es aquel acontecimiento o suceso del que se está tratando, pero llega a ser el acontecimiento único y universal "en" el que todo acontecimiento del que pudiera tratarse acontece, la *Weltgeschichte*. Esta remisión del acontecimiento a algo así como el "horizonte dentro del cual" que se continuaría siempre antes y después de cualquier acontecimiento tiene su base en otra remisión similar (en el fondo se trata de la misma) que nos es quizá menos fácil de captar en el lenguaje comun, pero que, en cambio, tiene una pregnante y relativamente conocida (y en este libro reiteradamente aludida) presencia en algún lugar decisivo

del "corpus" de escritos que de entrada designamos como "la filosofía" o "la historia de la filosofía". Empecemos, sin embargo, por notar que también esa otra remisión se detecta sincrónicamente en nuestro decir común y primario: el "tiempo" es primariamente siempre el intervalo, el "entre" del que se trata; el hablar de "el tiempo" como aquello que sigue siempre antes y después de todo tiempo, el remitir al horizonte infinito "en el cual", es un giro ulterior, que ordinariamente hemos dejado ya atrás, pero que es un viraje a partir de algo. Ello no sólo se constata fenomenológicamente, sino que tiene —por así decir—una ubicación en la propia "historia de la filosofía". Ese viraje, en efecto, como indicamos ya desde 1 y recordamos en momentos posteriores, forma parte de la bisagra entre Grecia y el Helenismo y se encuentra expuesto en el libro Δ de la "Física" de Aristóteles, bien entendido que, si decimos como hemos dicho "Grecia" y "Helenismo", en este sentido Aristóteles todavía es "griego", es decir, para él *khrónos* ("tiempo") es la distancia, el intervalo o el "entre", y lo que ocurre es que él nos explica cómo y por qué desde ese fenómeno se hace posible el tránsito al horizonte infinito. Recordemos ahora sólo un aspecto muy general del desarrollo aristotélico aludido: la remisión al horizonte infinito se produce porque el protagonismo se transfiere de la distancia al punto, esto es, porque el *de qué* y *a qué* pasan a ser considerados cada uno de ellos como simplemente uno, distinto de cualquier otro simplemente en que uno es uno y otro es otro, por lo tanto como en definitiva igual a cualquier otro, y la distancia como cuantitativa, como magnitud; la igualdad de derechos de todo punto con todo otro hace que entre cualesquiera dos se puedan señalar otros y cualquiera de ellos tenga en igual manera un antes y un después; la infinidad del horizonte es una consecuencia del traslado de la primariedad del "entre" al punto o "instante".

La cuestión "del tiempo", ciertamente, no es aquí una determinada y particular cuestión; es sólo el nombre, dependiente del contexto en el que hablamos y de las referencias textuales a las que parece más aclaratorio acudir, que damos a cierto viraje que puede llamarse de muchas otras maneras. Todo lo que en Grecia tiene que ver con lo que siempre ya está y, por lo tanto, nunca se designa y cuya designación es el insolente intento que llamamos filosofía, todo ello tiene, como hemos visto, el carácter de la distancia, el "entre", la abertura, el desgarro, desde el *kháos* de la "Teogonía" de Hesíodo, pasando por *lógos, phýsis, pólemos,* etc. en Heráclito, etc. (véanse los capítulos correspondientes); y el que en todos los casos esa distancia, "entre" o abertura sea lo primero significa que es nuestro problema (el de nosotros, modernos) entender que esa abertura es "finita" (los griegos ni siquiera tienen que entender esto,

porque allí simplemente no está dada la alternativa "infinito", Aristóteles tiene que ponerse a mostrar *ex professo* cómo cierta perspectiva conduce a ella) y que para un griego ese "entre" o distancia o abertura o tramo o parte no remite en modo alguno a un horizonte "dentro del cual". Lo que llamábamos el tránsito Grecia-Helenismo aparece ahora como el viraje por el cual la distancia, el intervalo, la parte, pasan a ser entendidos como "dentro de" y "sobre el fondo de", esto es, como "finito" con referencia a un horizonte "infinito" "en el cual" y "dentro del cual", y esto ocurre porque, desde la distancia o abertura, y dejándola atrás, lo que pasa a primer término es el punto, de modo que incluso el límite pasa a ser un punto, el cual, como tal, tiene un más allá y un más acá, puntos a su vez, y así indefinidamente.

Nos hemos referido a un texto y a un tránsito pertenecientes a "la historia de la filosofía", pero lo hemos hecho para destacar una primariedad y una secundariedad que lo son también y ante todo fenomenológicamente: el horizonte infinito resulta de la explosión del intervalo debida a la tematización del punto. A la fórmula empleada, referencia a la noción de tiempo, habíamos llegado desde una constatación similar a propósito del hablar de "la historia". Si la constatación, cualquiera que sea la fórmula que empleemos para expresarla, es en efecto fenomenológica, entonces debe en principio ser repetible cada vez que la noción del horizonte total e "infinito" "dentro del cual" es motivo de una exégesis filosófica radical y no —como es de manera ordinaria— algo que se da por supuesto sin pensarlo. El tiempo, ciertamente, no se tematiza de otro modo que como horizonte infinito, pero, cada vez que esa tematización tiene el carácter de verdadera asunción fenomenológica, se pone a la vez de manifiesto que el horizonte infinito no tiene lugar sino porque alguna otra cosa queda atrás o es preterida. La tematización de "la historia" tematiza siempre el acontecer "en" y "dentro de" el cual acontece todo acontecer y que sigue siempre después y viene siempre de antes; pero en cada caso en que esta tematización arranca de su propio fondo, en cada caso en que es fenomenológica, a la vez se pone de manifiesto que ese fenómeno de lo que siempre sigue después y siempre viene de antes resulta de la nivelación o pérdida o "quedar atrás" de alguna otra cosa, y la tematización filosófica, aun siéndolo de lo que siempre sigue y siempre viene de antes, toma su radicalidad de su contacto con aquello de lo que sin embargo es pérdida o "dejar atrás". Por eso ocurre que, si el Hegel maduro enseña filosofía de la *Weltgeschichte,* a la vez la superioridad de la concepción hegeliana de la *Weltgeschichte* sobre otras deriva precisamente de su parentesco original con la más dura irrupción que desde el Helenismo se haya producido de eso deja-

do atrás, de la distancia o el "entre" o la abertura no remisibles a horizonte "dentro del cual": más bien habría que decir que con la más dura irrupción que de eso se haya producido jamás, porque antes del Helenismo eso no "irrumpía", sino que era el suelo sobre el que se pisaba. En efecto, ya dijimos (cf. 11.4.6) que, comparada con la primera *Weltgeschichte* de cuño idealista (la de Fichte en la obra *Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters),* la *Weltgeschichte* de Hegel manifiesta que entretanto el contenido ha tenido que ser radicalmente reorganizado a partir de la irrupción de una distancia o "entre" precisamente como distancia o "entre" irreductiblemente concreto y no "dentro de" un horizonte. En Hegel, la "universalidad" de la *Weltgeschichte* se ve en efecto como producida por una especie de ampliación desde (o, si se quiere, incluso contra) el carácter primario de una concreta "finita" distancia, la cual, ciertamente, acaba teniendo que ser situada "dentro de" el horizonte "universal", pero sin que por ello deje de ser evidente que la "universalidad" de ese horizonte ha tenido que ser producida por una especie de nivelación a partir de la centralidad y primariedad de aquella concreta distancia. En los capítulos correspondientes de este libro se esboza cómo el desarrollo del idealismo después de Fichte arranca del desafío que a la pretensión idealista le es planteado por la irrupción de cierto elemento que allí se describe como la posición de Hölderlin y, en cuanto a la cosa misma, también como el retorno de algo profundamente kantiano: allí mismo se esboza también en qué sentido Schelling y Hegel, cada uno a su manera, asumen este desafío en cuanto que tratan de tomar la crítica hölderliniana como una crítica no a la pretensión idealista y a la noción de absoluto en sí mismas, sino al modo particular en que Fichte las desarrolla. Básicamente, la crítica de Hölderlin consiste en hacer ver que el punto de vista de lo absoluto no puede sino ser el punto de vista de la figura absoluta de la reflexión (lo cual sigue siendo cierto si tal figura absoluta es la autosupresión de la reflexión misma) y que la reflexión es siempre ya un dejar algo atrás, siempre ya la pérdida de algo; pero de algo que no tiene lugar sino en su propia pérdida y que, por lo tanto, tiene el carácter de la contraposición, la distancia, el desgarro: el acontecimiento *(Geschichte)* en el cual lo que tiene lugar es una distancia o abertura en virtud de la cual cada uno de los términos es lo que es. Aquí tiene su lugar la entonces aludida versión hölderliniana de la distancia Grecia-Modernidad o Hélade-Hesperia: es claro que, tomada dicha versión como un conjunto de enunciados acerca de "Grecia" o de "la Modernidad", o, lo que es todavía peor, "acerca de" la "presencia", el "ocultarse", etc., no dice nada, es un conjunto de vacuidades o simplemente de tonterías: lo que ocurre es que, en Hölderlin o en nuestra

propia exposición, esas frases no pretenden ser ellas mismas tesis, sino meramente aludir a aquello cuya verdadera expresión no son en modo alguno esas u otras frases, sino, por ejemplo, el trabajo verso a verso del Hölderlin relativamente tardío sobre el texto griego de Sófocles o de Píndaro; buscando la misma línea, tampoco nuestras frases "acerca de" "Grecia", "Modernidad", "historia", "filosofía", "historia de la filosofía", etc. pretenden ser tesis ni tener ellas mismas significado alguno; son sólo modos de aludir y remitir a lo único que es verdad en tales materias, es decir, al trabajo sobre los textos de Kant, de Leibniz, de Hölderlin, de Fichte, Schelling, Hegel, de Parménides, Heráclito, Platón, Aristóteles, o Sófocles, Píndaro, Hesíodo; y podemos emplear esas frases porque (y sólo porque) el trabajo en cuestión en una u otra parte está en marcha. Con esta matización referente a la única manera en la cual lo que decimos tiene algún sentido, mantenemos que, en efecto, tal como en general el idealismo de Hegel está separado del de Fichte por el hecho de que entretanto ha irrumpido algo que identificamos con la crítica de Hölderlin y que Hegel quiere incorporar al propio idealismo, así la *Weltgeschichte* de Hegel está separada de la de Fichte por el hecho de que entretanto, en la crítica de Hölderlin, por un momento ha asumido el protagonismo la concreta *Geschichte* y la finita distancia "antes" de que desde ella, por su nivelación y explosión, se genere cualquier horizonte universal. La concreta *Geschichte* o finita distancia es la distancia o la "cuestión" Grecia-Modernidad en cuanto que por Grecia y por Modernidad entendemos no en primera instancia dos puntos o tramos sobre el continuo uniforme e infinito de "el tiempo" y/o de "la historia", sino el fenómeno o el acontecimiento *(Geschichte)* consistente en que el fenómeno o el acontecimiento tiene lugar sólo en su mismo perderse o substraerse o permanecer oculto, lo cual es lo que en otras palabras se dice diciendo que Grecia es su mismo perecer y que eso es la legitimidad del otro término, de la Modernidad. De ese perecer es un aspecto —y así quedó esbozado en nuestra exposición de la historia de la filosofía— la citada pérdida o nivelación del "entre" o de la distancia, esto es, lo ya descrito como el acontecer del horizonte uniforme e infinito, lo cual, por cierto, quedó esbozado como un aspecto de lo mismo que el que la cuestión pase a residir en el enunciado, de modo que, cuando la cuestión se replantea desde el comienzo, ya sólo se la puede replantear como la cuestión de en qué consiste la validez del enunciado, etc.

Ahora bien, más allá de que para citar aspectos de la *Geschichte* citemos aspectos de "la historia de la filosofía", lo cual en principio podría explicarse por razones de ubicación académico-disciplinar de este

libro, ¿puede en algún sentido esa historia o acontecimiento o *Geschichte* a la que acabamos de referirnos, supuesta y dejada atrás (en el sentido que hemos expuesto) en el acontecer de "la" historia o de "el" tiempo o de en general el horizonte uniforme-infinito, ser llamada historia "de la filosofía"?

A lo largo de este libro hemos interpretado el título *philosophía* en el sentido de que una *sophía* (destreza, pericia, saber-habérselas) que ya no fuese ni la del carpintero ni la del marinero ni la de ningún otro en particular, sino algo así como el saber-habérselas pura y simplemente, digamos el hacerse cargo del juego mismo que siempre ya se está jugando, sería una cierta ruptura con el juego o detención de él, ciertamente de o con el juego que se está jugando, por lo tanto sería, ciertamente, jugar, pero, por así decir, llegando de fuera, y esto es lo que dice la palabra griega *theoría*, pues el *theorós* es aquél que está en un juego o fiesta llegando de fuera; el tema adjetival *philo-*, que designa la pertenencia, esto es, la separación esencial o interna, expresa este carácter de ruptura, separación o detención. El hacerse cargo del juego mismo sólo puede ocurrir como una cierta pérdida del juego o ruptura con él o distanciamiento con respecto a él, y, sin embargo, el juego es el juego que siempre ya estamos jugando y seguimos jugando; que el juego mismo acontezca, eso sólo ocurre en la pérdida de él mismo, en su mismo subtraerse; el rasgo "filosófico", el que el juego mismo acontezca, comporta a la vez la pérdida del juego; el juego mismo es el "entre" o la abertura o la distancia, el substraerse que le es inherente deja como el rastro de ese substraerse el horizonte uniforme-infinito, y, como vimos, esto, dicho de otra manera, es que el perderse inherente a Grecia deja que tenga lugar el Helenismo y, cuando eso que queda, el rastro del subtraerse, sea no sólo lo que queda, sino, en cuanto lo que queda, la base para un nuevo comienzo, entonces será la Modernidad. Por ser ello la distancia o el "entre" o la abertura, por eso su comparecer es ni más ni menos que su substraerse, y por eso Grecia es su mismo perecer y así dejar que tenga lugar aquello que en el presente contexto hemos designado como lo uniforme-infinito. Y aquí todo lo ya dicho de que el sentido del estudio de Grecia es que él es el camino hacia la asunción de lo propio nuestro, porque es Grecia, en cuanto que ella es su mismo perecer, lo que deja que tengamos lugar nosotros, y de que, recíprocamente, puesto que Grecia es ese mismo perecer, el viaje a Grecia sólo es auténtico si produce él mismo el retorno. Bien entendido —digámoslo una vez más— que por "estudio de Grecia" no entendemos proposiciones acerca de "Grecia" y "lo griego", sino el trabajo línea a línea y verso a verso sobre Homero, Píndaro, Sófocles, Heráclito, Parménides, Platón, Aristó-

teles, y que por ocupación sobre la Modernidad no entendemos tesis acerca de "la Modernidad", lo "moderno", la "crítica de la modernidad", etc., sino el trabajo línea a línea (en su caso verso a verso) sobre Leibniz, Kant, Fichte, Schelling, Hegel, Hölderlin, Goethe, etc.; nada de lo que hemos dicho tiene el carácter de tesis "acerca de" "Grecia", "la Modernidad", "la filosofía", "la historia", "la historia de la filosofía"; todo ello son sólo maneras coyunturalmente breves de aludir al verdadero trabajo.

Aun con todas las precauciones en las que tanto hemos insistido acerca del significado (o de la carencia de significado) que cabe atribuir a las fórmulas generales que nosotros mismos ocasionalmente empleamos, parece que lo dicho impide obviar la siguiente cuestión: nuestra exposición sobre la historia de la filosofía ha querido esbozar cómo en efecto el que el juego mismo acontezca como tal comporta aquella detención o ruptura del juego, cómo esto, una vez ocurrido, deja como rastro el horizonte uniforme-infinito, la verdad como cosa del enunciado, etc., y cómo ello, a través de la reinterpretación de la cuestión del juego como cuestión de la legitimidad del enunciado o de la certeza, conduce a la absolutez de la distancia, a que el "a dónde" de la ruptura, que por su misma noción es nada, sea todo. Parece, pues, que la *philosophía* se ha "consumado", que la *Geschichte* se ha cumplido. ¿Significa esto que "la historia de la filosofía" ha "terminado"?; la fórmula, tal como suena, está fuera de lugar, porque, si decimos que "termina" o que "ha terminado", ya la estamos considerando como un segmento dentro del acontecer que siempre viene de atrás y siempre sigue, cuando de lo que se trataba desde el principio (desde 1) era de entender que esa noción del horizonte no es una noción fenomenológicamente primaria. Más bien debemos, pues, relacionar la impresión de que la *Geschichte* se ha cumplido con algo precisamente vinculado a lo antes dicho de que no se trata de unas u otras fórmulas generales, sino de entender las palabras, y ello es lo siguiente: que se ha cumplido o que se ha consumado no quiere decir que "ya no haya" filosofía; quiere decir precisamente que la hay, esto es: que está ahí reclamando ser entendida; esto no sólo no nos priva de originalidad, sino que constituye una situación rigurosamente original en el siguiente sentido: si el que la comprensión de Platón o de Kant por Hegel fuese unilateral, la de Platón por Kant de manual malo, la de Kant por Nietzsche errónea, la de Platón por Nietzsche superficial, etc., si todo ello no impide en absoluto que cada uno de esos pensadores herede legítimamente a los anteriores, en cambio hoy es probablemente esa especie de diálogo inocente o de continuidad no pensada lo que nos está vedado. Que a la filosofía hoy le sea inherente el carác-

ter hermenéutico no quiere decir nada parecido a que consista en "exégesis de textos" en el significado trivial de esta expresión. Se trata de una caracterización referente al sentido global de la tarea, no al modo de su plasmación disciplinar. En todo caso se trata de una caracterización que, todo lo discutiblemente que se quiera, puede explicitarse a propósito de todo trabajo filosófico contemporáneo nuestro, incluso de aquellos que formularmente y disciplinarmente nada tienen que ver con la interpretación de textos o incluso reniegan de ella. Presentar la filosofía contemporánea nuestra bajo este ángulo es tarea de sumo interés, pero que, por lo mismo que se acaba de expresar, no puede ser la continuación (o la parte final) de una exposición de la historia de la filosofía, sino otro asunto.

Bibliografía

8 *

8.1

Nicolai de Cusa opera omnia, iussu et auctoritate Academiae litterarum Heidelbergensis ad codicum fidem edita, desde 1932.

J. GEMISTO PLETÓN: en Migne *series graeca* (citado en 7. b), t. 160.

M. FICINO: *Opera omnia,* Basilea 1561, reimpr. Torino 1959-1961.

Supplementum Ficinianum. Opuscula inedita et dispersa, ed. P. O. Kristeller, Firenze 1937, París 1957.

POMPONAZZI: *Opera,* Venezia 1525.

El mismo: *Tractatus de inmortalitate animae,* ed. G. Morra, Bologna 1954.

El mismo: *Libri quinque de fato, de libero arbitrio et de praedestinatione,* ed. R. Lemay, Lugano 1957.

Commentaria in Aristotelem Graeca: corpus Versionum Latinarum Sexto Decimo Saeculo Impresarum (Poster.: *Versiones Latinae temporis resuscitatarum litterarum),* ed. Ch. Lohr, Frankfurt a. M. (poster. Stuttgart-Bad Cannstatt) 1978 sigs.

Michel DE MONTAIGNE: *Essais,* ed. M. Butor, París, 1964-1965.

Agripa DE NETTESHEIM: *Opera,* Lyon 1550, reimpr. Hildesheim 1966.

PARACELSO: *Sämtliche Werke,* ed. K. Sudhoff y W. Matthiessen, München 1922 sigs., continuada por K. Goldammer, Wiesbaden 1955 sigs.

Bernardino TELESIO *De rerum natura,* ed. V. Stampato, Modena-Roma 1910-1923.

Jordani Bruni Nolani opera latine conscripta, Napoli/Firenze 1879-1891, reimpr. Stuttgart (Bad Cannstatt) 1961-1962.

Giordano BRUNO: *Dialoghi italiani,* a cura di G. Gentile, 3ª ed. a cargo de G. Aquilecchia, Firenze 1958.

Tommaso CAMPANELLA: *Tutte le opere,* ed. L. Firpo, Milano 1954.

The Works of Francis Bacon, ed. by J. Spedding, R. L. Ellis, D. D. Heath, London 1857-1874, reimpr. Stuttgart (Bad Cannstatt) 1961 sigs.

MAQUIAVELO: *Tutte le opere storiche e letterarie,* ed. G. Mazzoni y M. Casella, 1929.

ERASMO: *Opera,* Leyden 1703-1706, reimpr. Hildesheim 1961-1962.

LUTERO: *Werke,* Weimar, 1883 sigs.

* Las divisiones indicadas mediante números en la nota bibliográfica se corresponden con las divisiones de igual numeración del texto.

CALVINO: *Opera quae supersunt omnia.* Braunschweig 1863-1900, reimpr. New York 1964.

Valentin WEIGEL: *Sämtliche Schriften,* hrsg. von W. Zeller, W. E. Peuckert und H. Pfefferl, Stuttgart (Bad Cannstatt) 1962 sigs.

Jacob BÖHME: *Sämtliche Schriften,* 1730, reed. Stuttgart (Bad Cannstatt) 1955.

8. 2

Galileo GALILEI: *Opere.* Firenze 1890-1909 y reediciones.

Isaac NEWTON: *Opera quae exstant omnia.* Commentariis illustrabat S. Horslev. London 1779-1785, reimpr. Stuttgart (Bad Cannstatt) 1964.

8. 3

8. 3.a Obras de Descartes:

Oeuvres de Descartes, ed. Ch. Adam y P. Tannery, Paris 1897-1913, reedición Paris 1964-1974.

8. 3.b Algunas obras sobre Descartes:

ALQUIÉ, F.: *La découverte métaphysique de l'homme chez Descartes,* Paris 1950.

BECK, L. J.: *The Method of Descartes. A Study of the Regulae,* Oxford 1952.

El mismo: *The Metaphysics of Descartes. A Study of the Meditations,* Oxford 1965.

CASSIRER, E.: *Das Erkenntnisproblem,* Berlin 1906 sigs. [cf. tb. *Leibniz' System,* cit. en 9. 2].

GILSON, E.: *Etudes sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien,* Paris 1930.

GUEROULT, M.: *Descartes selon l'ordre des raisons,* Paris 1953.

HAMELIN, O.: *Le système de Descartes,* Paris 1911.

KEMP SMITH, N.: *Studies in the Cartesian Philosophy,* London 1902.

El mismo: *New Studies in the Cartesian Philosophy,* London 1952.

KENNY, A.: *Descartes. A Study of his Pilosophy,* New York 1968.

MARION, J. L.: *Sur l'ontologie grise de Descartes,* Paris 1975.

El mismo: *La théologie blanche de Descartes,* Paris 1981.

El mismo: *Sur le prisme métaphysique de Descartes. Constitution et limites de l'ontothéologie dans la pensèe cartesienne,* Paris 1986.

8. 4

GASSENDI, Petrus: *Opera omnia.* Lugdunum (Lyon) 1658, reed. Stuttgart (Bad Cannstatt) 1964.

HOBBES: ed. W. Molesworth: *The English Works*. 1839-1845, y *Opera philosophica*, 1839-1845, ambas series en reimpresión 1961-1962.

ARNAULD, A. y NICOLE, P.: *L'Art de Penser. La Logique de Port-Royal*, ed. crítica por B. B. von Freytag Löringhoff y H. E. Brekle, Stuttgart (Bad Cannstatt) 1965 sigs.

GEULINCX, A.: *Sämtliche Schriften*, reimpresión y ampliación de la edición J. P. N. Land (La Haya 1891-1893) por H. J. de Vleeschauwer, Stuttgart (Bad Cannstatt) 1965 sigs.

MALEBRANCHE: *Oeuvres complètes*. ed. dirigida por A. Robinet, 1958-1967.

PASCAL: *Oeuvres*, ed. L. Brunschwicg, F. Boutroux y F. Gazier, 1904-1914.

9

9. 1

9. 1.a Obras de SPINOZA:

Baruch de Spinoza. *Opera*. im Auftrag der Heidelberger Akademie der Wissenschaften hrsg. von C. Gebhardt, Heidelberg 1925.

9. 1.b Algunas obras sobre Spinoza:

ALQUIÉ, F.: *Nature et verité dans la philosophie de Spinoza*, Paris 1971.

CASSIRER: *Das Erkenntnisproblem* (ya citado desde VIII).

DUFF, R. A.: *Spinoza's Political and Ethical Philosophy*, New York 1970.

GUEROULT, M.: *Spinoza, I: Dieu (Etique, I)*, Paris 1968.

El mismo: *Spinoza. II: L'Âme (Etique II)*, Paris 1974.

HAMPSHIRE, S.: *Spinoza*, Harmondsworth 1951 (Hay traducción castellana: Spinoza, Madrid 1982).

PARKINSON, G. H. R.: *Spinoza's Theory of Knowledge*, Oxford 1954.

ROBINSON, L.: *Kommentar zu Spinozas Ethik*, Leipzig 1928.

WOLFSON, H. A.: *The Philosophy of Spinoza*, New York 1969.

9. 2

9. 2.a Principales ediciones de las obras de LEIBNIZ:

Leibnitii opera omnia nunc primum collecta [...] studio Ludovici Dutens, Genevae 1768.

Leibnitii opera philosophica quae extant latina. gallica. germanica omnia, [... edición a cargo de ...] Joannes Eduardus Erdmann. Berolini 1839-1840 (reimpr. Aalen 1959).

Leibnizens mathematische Schriften, hrsg. von C. I. Gerhardt, Berlin (poster. Halle) 1849-1863 (reimpr. Hildesheim 1962).

Die philosophischen Schriften von Leibniz, hrsg. von C. I. Gerhardt, Berlin 1875-1890 (reimpr. Hildesheim 1960-1961).

Opuscules et fragments inédits de Leibniz. Extraits des manuscrits [...] par Louis Couturat, Paris 1903 (reimpr. Hildesheim 1961).

Leibniz: Sämtliche Schriften und Briefe, hrsg. von der Preussischen (poster. Deutschen) Akademie der Wissenschaften (poster. Akademie der Wissenschaften der DDR), Darmstadt (poster. Leipzig, poster. Berlin), en curso de publicación desde 1923.

9. 2.b Algunas obras sobre Leibniz:

BELAVAL, Y.: *Leibniz critique de Descartes,* Paris 1960.

CASSIRER, E.: *Leibniz' System in seinen wissenschaftlichen Grundlagen,* Marburg 1902 (reimpr. Darmstadt 1962).

El mismo: *Das Erkenntnisproblem* (ya citado desde 8).

COUTURAT, L.: *La logique de Leibniz,* Paris 1901 (reimpr. Hildesheim 1961).

GUEROULT, M.: *Dynamique et mètaphysique leibniziennes,* Paris 1934; segunda edición con el titulo *Leibniz. Dynamique et métaphisique,* Paris 1967.

JALABERT, J.: *Le Dieu de Leibniz,* Paris 1960.

JANKE, W.: *Leibniz. Die Emendation der Metaphysik,* Frankfurt a. M. 1963.

KAEHLER, K. E.: *Leibniz' Position der Rationalität: die Lokig im metaphysischen Wissen der 'natürlichen Vernunft',* Freiburg i. B./München 1989.

MAHNKE, D.: *Leibnizens Synthese von Universalmathematik und Individualmetaphysik,* Halle 1925 (reimpr. Stuttgart-Bad Cannstatt 1964).

MARTIN, G.: *Leibniz. Logik und Metaphysik,* Köln 1960; segunda edición (aumentada) Berlin 1967.

MATES, B.: *The Philosophy of Leibniz. Metaphysics and Language,* New York/Oxford 1986.

RUSSELL, B.: *A Critical Exposition of the Philosophy of Leibniz,* Cambridge 1900 (hay traducción castellana: Exposición crítica de la filosofía de Leibniz, Buenos Aires 1977).

9. 3

9. 3.1.a Obras de LOCKE:

The Works of John Locke, London 1823 (reprod. Aalen 1963).

The Clarendon Edition of the Works of John Locke, Oxford 1975 sigs.

9. 3.1.b Algunas obras sobre Locke:

AARON, R. I.: *John Locke,* Oxford 1937, 3ª ed. 1971.

BENNETT, J.: *Locke, Berkeley, Hume. Central Themes,* Oxford 1971.

CASSIRER, E.: *Das Erkenntnisproblem* (ya citado desde 8).

YOLTON, J. W.: *John Locke and the Way of Ideas*, Oxford 1956.

El mismo: *Locke and the Compass of Human Understanding*, Cambridge 1970.

9. 3.2.a Obras de BERKELEY:

The Works of George Berkeley, Bishop of Cloyne, ed. A. A. Luce y T. E. Jessop, Edinburgh, 1948-1957 (repr. Nedeln 1979).

9. 3.2.b Algunas obras sobre Berkeley:

BENNETT, J.: Obra ya citada en 9. 3.1.b.

LEROY, A.-L.: *George Berkeley*, Paris 1959.

LUCE, A. A.: *Berkeley and Malebranche*, Oxford 1934.

WARNOCK, G. J.: *Berkeley*, Harmondsworth 1953, 2ª ed. 1969.

9. 3.3.a Obras de HUME:

The Philosophical Works of David Hume, ed. T. H. Green y T. H. Grose, Aalen 1964 (reprod. de la ed. de Londres de 1886).

A Treatise of Human Nature, edited, with an Analytical Index, by L. A. Selby-Bigge. Second edition with revised text and variant readings by P. H. Nidditch, Oxford 1978.

Enquiries concerning the Human Understanding and concerning the Principles of Morals, edited by L. A. Selby-Bigge, Oxford 2ª ed. 1902 (reimpr. 1972).

An Abstract of a Treatise of Human Nature, reprinted with and Introduction by J. M. Keynes y P. Sraffa, Cambridge 1938.

A Letter from a Gentleman to his Friend in Edinburgh, ed. by E. C. Mossner and J. V. Price, Edinburgh 1967.

The Letters of David Hume, ed. by J. Y. T. Greig, Oxford 1932.

New Letters of David Hume, ed. by R. Klibansky and E. C. Mossner. Oxford 1954.

9. 3.3.b Algunas obras sobre Hume:

BENNETT, J.: Obra citada en 9. 3.1.b y 9. 3.2.b.

BRICKE, J.: *Hume's Philosophy of Mind*, Princeton 1980.

CAPALDI, N.: *David Hume. The Newtonian Philosopher*, Boston 1975.

CASSIRER, E.: *Das Erkenntnisproblem* (ya citado desde 8).

DAL PRA, M.: *Hume e la scienza della natura umana*, Roma-Bari 2ª ed. 1973).

FLEW, A.: *Hume's Philosophy of Belief*, London 1961.

GASKIN, J. C. A.: *Hume's Philosophy of Religion*, London 1978.

KEMP SMITH, N.: *The Philosophy of David Hume*, London 1941.

KOPPER, J.: *Einführung in die Philosophie der Aufklärung*, Darmstadt 1979.
El mismo: *Ethik der Aufklärung*, Darmstadt 1983.
LAIRD, J.: *Hume's Philosophy of Human Nature*, London 1932, reed. Hamden (Connecticut) 1967.
LEROY, A.: *David Hume*, Paris 1953.
NOXON, J.: *Hume's Philosophical Development*, Oxford 1973 (hay traducción castellana: La evolución filosófica de Hume, Madrid 1974).
PASSMORE, J.: *Hume's Intentions*, London 1952.
PENELHUM, T.: *Hume*, London 1975.
PRICE, H. H.: *Hume's Theory of the External World*, Oxford 1940.
SANTUCCI, A.: *Sistema e ricerca in David Hume*, Bari 1969.
STROUD, B.: *Hume*, London 1977.
TOPITSCH, E., STEMINGER, G.: *Hume*, Darmstadt 1981.
WILBANKS, J.: *Hume's Theorie of Imagination*. The Hague 1968.
ZABEEH, F.: *Hume, Precursor of Modern Empiricism*, The Hague 1960, 2ª ed. 1973.

10

a. Texto de KANT:

Kants gesammelte Schriften, hrsg. von der Preussischen Akademie der Wissenschaften (poster. Akademie der Wissenschaften der DDR), desde 1910.

b. Algunas obras sobre Kant:

BENNETT, J.: *Kant's Analytic*, Cambridge 1966 (hay traducción castellana: La 'Crítica de la Razón pura' de Kant. 1. La Analítica. Madrid 1977).
El mismo: *Kant's Dialectic*, Cambridge 1974 (hay traducción castellana: La 'Crítica de la razón pura' de Kant. 2. La dialéctica. Madrid 1981).
EISLER, R.: *Kant Lexikon*. Berlin 1930 (reimpr. Hildesheim 1984).
HEIDEGGER, M.: *Kant und das Problem der Metaphysik* (1929), Frankfurt a. M. 4 ed. 1973.
El mismo: «Kants These über das Sein» (1961), en *Wegmarken* (Gesamtausgabe, tomo 9).
El mismo: *Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft* (1927-1928). Gesamtausgabe tomo 25.
El mismo: *Die Frage nach dem Ding. Zu Kants Lehre von den transzendentalen Grundsätzen* (1935-1936). Gesamtausgabe tomo 41.
HEIMSOETH, H.: *Transzendentale Dialektik. Ein Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft*, Berlin 1966-1971.
HINSKE, N. et al.: *Kant-Index*. Stuttgart (Bad Cannstatt) 1986, sigs.

KAULBACH, F.: *Das Prinzip Handlung in der Philosophie Kants*, Berlin 1978.
El mismo: *Immanuel Kant*, 2. Aufl. Berlin 1982.
El mismo: *Ästhetische Welterkenntnis bei Kant*, Würzburg 1984.
KEMP SMITH, N.: *A Commentary to Kant's Critique of Pure Reason*, London 1918.
KOPPER, J.: *Reflexion und Determination*, Berlin 1976.
El mismo: *Einführung in die Philosophie der Aufklärung* (ya citado en 9. 3).
El mismo: *Ethik der Aufklärung* (ya citado en 9. 3).
El mismo: *Die Stellung der 'Kritik der reinen Vernunft' in der neueren Philosophie*. Darmstadt 1984.
KRÜGER, G.: *Philosophie und Moral in der Kantischen Kritik*, Tübingen 1931, 2. Aufl. 1969.
MARTIN, G.: *Immanuel Kant. Ontologie und Wissenschaftstheorie*, 4. Aufl., Berlin 1969.
PATON, H. J.: *Kant's Metaphysics of Experience*, London 1936, 4ª ed. 1965.
El mismo: *The Categorical Imperative*, London 1947.
STRAWSON, P. F.: *The Bounds of Sense*, London 1966 (hay traducción castellana: Los limites del sentido, Madrid 1975).

11

[11.0 Inciso: medios auxiliares de tema lingüístico para el trabajo sobre textos alemanes de en torno a 1800:

ADELUNG, J. Chr.: *Versuch eines vollständig grammatisch-kritischen Wörterbuchs der hochdeutschen Mundart*. 1774-1786, 2ª ed. 1793-1801.
GRIMM, J. und W.: *Deutsches Wörterbuch*. Leipzig 1854-1960.
PAUL, H.: *Deutsches Wörterbuch*, bearbeitet von W. Betz, 8. Aufl. Tübingen 1981.]

11. 1.a:

Obras de FICHTE:
J. G. Fichte Gesamtausgabe der Baverischen Akademie der Wissenschaften, hrsg. von R. Lauth, H. Jakob und H. Gliwitzky, Stuttgart (Bad Cannstatt) 1962 sigs.
Obras de JACOBI:
Werke, Leipzig 1812-1816.
Werke. Briefwechsel. Dokumente, Stuttgart (Bad Cannstatt) desde 1981.

11. 1.b Algunas obras sobre FICHTE:

BAUMANNS, P.: *J. G. Fichte: kritische Gesamtdarstellung seiner Philosophie* Freiburg i. B./München 1990.

JANKE, W.: *Fichte. Sein und Reflexion - Grundlagen der kritischen Vernunft*, Berlin 1970.

KOPPER, J.: *Das transzendentale Denken des deutschen Idealismus*, Darmstadt 1989.

PHILONENKO, A.: *La liberté humaine dans la philosophie de Fichte*, Paris 1966.

WIDMANN, J.: *Die Grundstruktur des transzdendentalen Wissens. Nach J. G. Fichtes Wissenschaftslehre 1804(2)*, Hamburg 1977.

11. 2.a:

Las obras de Schelling y de Hegel implicadas en 11.2 se encuentran en las mismas ediciones que se citan en 11.3 y 11.4.

Obras de HÖLDERLIN:

Sämtliche Werke, hrsg. von F. Beissner und A. Beck, Stuttgart 1943 sigs.

Sämtliche Werke, Historisch-kritische Ausgabe, hrsg. von D. E. Sattler, Frankfurt 1975 sigs.

11. 2.b Sobre Hölderlin, el joven Hegel, el joven Schelling y su entorno:

ALLEMANN, B.: *Hölderlin und Heidegger*, Zurich, 2ª ed. 1956.

BUBNER, R. (ed.): *Das älteste Systemprogramm. Studien zur Frühgeschichte des deutschen Idealismus* (Hegel-Studien, Beiheft 9), Bonn 1973.

FRANK, M.: *Der unendliche Mangel an Sein. Schellings Hegelkritik und die Anfänge der Marxschen Dialektik*, Frankfurt a. M. 1975.

El mismo: *Der kommende Gott. Vorlesungen über die Neue Mythologie*, Frankfurt a. M. 1982.

El mismo y KURZ, G.: *Materialien zu Schellings philosophischen Anfängen*, Frankfurt a. M. 1975.

HEIDEGGER, M.: *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung* (1936-1968), Frankfurt a. M. 4ª ed. 1971 (también en Gesamtausgabe, tomo 4).

El mismo: *Hölderlins Hymnen 'Germanien' und 'Der Rhein'* (1934-1945), Gesamtausgabe tomo 39.

El mismo: *Hölderlins Hymne 'Andenken'* (1941-1942), Gesamtausgabe tomo 52.

El mismo: *Hölderlins Hymne 'Der Ister'* (1942), Gesamtausgabe tomo 53.

HENRICH, D.: *Hegel im Kontext*, Frankfurt a. M. 1971.

El mismo: *Der Gang des Andenkens. Beobachtungen und Gedanken zu Hölderlins Gedicht*. Stuttgart 1986.

El mismo: «Hölderlin über Urteil und Sein. Eine Studie zur Entstehungsgeschichte des Idealismus», en Hölderlin-Jahrbuch 14 (1965-1966), págs. 73 sigs.

JAMME, C.: *'Ein ungelehrtes Buch'. Die philosophische Gemeinschaft zwischen Hölderlin und Hegel in Frankfurt 1797-1800*, Bonn 1983.

El mismo y PÖGGELER, O. (eds.): *Homburg vor der Höhe in der deutschen Geistesgeschichte. Studien zum Freundeskreis um Hegel und Hölderlin*, Stuttgart 1981.

Los mismos (eds.): *'Frankfurt aber ist der Nabel dieser Erde ...'. Das Schicksal einer Generation der Goethezeit*, Stuttgart 1983.

El mismo y SCHNEIDER, H. (eds.): *Mythologie der Vernunft. Hegels 'ältestes Systemprogramm des deutschen Idealismus'*, Frankfurt a. M. 1984.

Los mismos (eds.): *Der Weg zum System. Materialien zum jungen Hegel*, Frankfurt a. M. 1990.

SCHMIDT, J.: *Hölderlins geschichtsphilosophische Hymnen 'Friedensfeier', 'Der Einzige', 'Patmos'*, Darmstadt 1990.

SZONDI, P.: *Hölderlin-Studien. Mit einem Traktat über philologische Erkenntnis*, Frankfurt a. M. 1970.

El mismo: *Einführung in die literarische Hermeneutik*, Frankfurt a. M. 1975.

El mismo: *Poetik und Geschichtsphilosophie I/II*, Frankfurt a. M. 1974.

11. 3.a Obras de SCHELLING:

F. W. J. von Schellings sämmtliche Werke, hrsg. von K. F. A. Schelling, Stuttgart/Augsburg 1856-1861.

Schellings Werke, hrsg. von M. Schröter, München 1927-1959, reimpr. 1962-1971.

Historisch-kritische Ausgabe, im Auftrag der Schelling-Kommission der Bayerischen Akademie der Wissenschaften hrsg. von H. M. Baumgartner, W. J. Jacobs, H. Krings und H. Zeltner, desde 1976.

Über das Wesen der menschlichen Freiheit, Einleitung und Anmerkungen von H. Fuhrmans, Stuttgart 1964.

Philosophie der Offenbarung, herausgegeben und eingeleitet von M. Frank, Frankfurt a. M. 1977.

Das Tagebuch 1848, hrsg. von H. J. Sandkühler, Hamburg 1990.

11. 3.b Algunas obras sobre Schelling:

BAUMGARTNER, H. M. (ed.): *Schelling*, Freiburg/München 1975.

FRANK, M.: *Der unendliche Mangel an Sein* (ya citado en 11.2.b).

El mismo: *Eine Einführung in Schellings Philosophie*, Frankfurt a. M. 1985.

El mismo y KURZ, G. (eds.): *Materialien zu Schellings philosophischen Anfängen* (ya citado en 11.2.b).

HEIDEGGER, M.: *Schelling: Vom Wesen der menschlichen Freiheit (1809)* (1936), Gesamtausgabe tomo 42.

TILLIETTE, X.: *Schelling. Une philosophie en devenir*, Paris 1970.

11. 4.a Obras de HEGEL:

Gesammelte Werke, hrsg. von der Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften, desde 1968.

(A completar por el momento con tomos —hoy editados como obras sueltas— de la edición iniciada como «Sämtliche Werke» por G. Lasson, Leipzig (poster. Hamburg) 1911 sigs. y continuada por J. Hoffmeister).

11. 4.b Algunas obras sobre Hegel además de lo ya citado en 11.2.b:

DÜSING, K.: *Das Problem der Subjektivität in Hegels Logik*, Bonn 1976 (= Hegel-Studien, Beiheft 15):
El mismo: *Hegel und die Geschichte der Philosophie*. Darmstadt 1983.
FINK, E.: *Hegel. Phänomenologische Interpretation der 'Phänomenologie des Geistes'*, Frankfurt a. M. 1977.
Fulda, H. F.: *Das Problem einer Einleitung in Hegels Wissenschaft der Logik*, Frankfurt a. M. 1965, 2ª ed. 1975.
El mismo y HENRICH. D. (eds.): *Materialien zu Hegels 'Phänomenologie des Geistes'*. Frankfurt a. M. 1973.
El mismo. HORSTMANN. R. P.. y THEUNISSEN. M.: *Kritische Darstellung der Metaphysik. Eine Diskusion über Hegels 'Logik'*, Frankfurt a. M. 1980.
GADAMER, H.-G.: *Hegels Dialektik*, 2ª ed., Tübingen 1980.
HEIDEGGER, M.: "Hegels Begriff der Erfahrung". En: *Holzwege* (1935-1946), Gesamtausgabe tomo 5, Frankfurt a. M. 1977.
El mismo: *Hegels Phänomenologie des Geistes* (1930-1931), Gesamtausgabe tomo 32, Frankfurt a. M. 1980.
El mismo: «Hegel und die Griechen». En: *Wegmarken*, Gesamtausgabe tomo 9, Frankfurt a. M. 1976.
HENRICH. D.: «Hegels Logik der Reflexion. Neue Fassung». En: Hegel-Studien, Beiheft 18, 1978, págs. 203 sigs.
El mismo (ed.): *Hegels Wissenschaft der Logik*, Stuttgart 1986.
HYPPOLITE, J.: *Genèse et structure de la Phénoménologie de l'esprit de Hegel*, Paris 1958.
MARX, W.: *Hegels Phänomenologie des Geistes. Die Bestimmung ihrer Idee in 'Vorrede' und 'Einleitung'*. 2. Aufl. Frankfurt a. M. 1981.
El mismo: *Das Selbstbewusstsein in Hegels Phänomenologie des Geistes*, Frankfurt a. M. 1986.
PÖGGELER, O.: *Hegels Idee einer Phänomenologie des Geistes*, Freiburg i. B./München 1973.
El mismo (ed.): *Hegel. Einführung in seine Philosophie*, Feiburg i. B./München 1977.
THEUNISSEN, M.: *Hegels Lehre vom absoluten Geist als theologisch-politischer Traktat*, Berlin 1970.
El mismo: *Sein und Schein. Die kritische Funktion der Hegelschen Logik*, Frankfurt a. M. 1980.

12

12. a:

SCHOPENHAUER:
Sämtliche Werke, ed. P. Deussen, Berlin 1911-1942.
Sämtliche Werke, ed. W. Freiherr von Löhneysen, Stuttgart/Frankfurt a. M. 2ª ed. 1968.
COMTE:
Oeuvres, Paris 1968.
KIERKEGAARD:
Samlede Vaerker, 3ª ed., Copenhague 1962-1964.
FEUERBACH:
Sämtliche Werke, ed. W. Bolin y F. Jodl, Stuttgart 1903-1911, reed. con complementos por H. M. Sass, Stuttgart (Bad Cannstatt) 1959 sigs.
Gesammelte Werke, ed. W. Schufenhauer et al., 1968 sigs.
MARX:
La *Neue MEGA (Marx-Engels Gesamtausgabe)*, en curso de publicación desde 1975, pretende ser la edición histórico-critica de la que hasta ahora se carece. Entretanto la edición más usual, ni completa ni crítica, es *MEW (Marx Engels Werke)*, 1958-1968.
NIETZSCHE:
Werke, Kritische Gesamtausgabe, ed. G. Colli y M. Montinari, Berlin 1968 sigs.
Briefwechsel, Kritische Gesamtausgabe, ed. G. Colli y M. Montinari, Berlin 1975 sigs.
Werke und Briefe. Historisch-kritische Gesamtausgabe, München 1933 sigs. (inacabada, pero no substituida en lo que se refiere a los textos anteriores al verano de 1869).

12. b:

FINK, E.: *Nietzsches Philosophie*, Stuttgart 1960 (hay traducción castellana: La filosofía de Nietzsche, Madrid 1968).
FRANK, M.: *Der unendliche Mangel an Sein* (ya citado en 11.2).
HEIDEGGER, M.: «Nietzsches Wort 'Gott ist tot'». En: *Holzwege* (1935-1946), Gesamtausgabe tomo 5, Frankfurt a. M. 1977.
El mismo: *Nietzsche* I (1936-1939)/II(1939-1946), Pfullingen 1961.
El mismo: «Wer ist Nietzsches Zarathustra?» En: *Vorträge und Aufsätze*, Pfullingen 1964.
El mismo: Gesamtausgabe tomos 43, 44, 46, 47, 48, 50.
Löwith, K.: *Von Hegel zu Nietzsche*. Sämtliche Schriften, tomo 4, Darmstadt 1988.

13

(Literatura contemporánea de interés filosófico general o específicamente relacionado con el epílogo).

ADORNO, Th. W.: *Gesammelte Schriften*, Frankfurt a. M. 1970 sigs.
BEMJAMIN, W.: *Gesammelte Schriften*, Frankfurt a. M. 1971 sigs.
BERGSON, H.: *Oeuvres*, Paris 1959.
CHOMSKY, N.: *Syntactic Structures*, The Hague 1957 (hay traducción castellana: Estructuras sintácticas, México 1974).
El mismo: *Aspects of the Theory of Syntax*, Cambridge (Massachusetts) 1965 (hay traducción castellana: Aspectos de la teoría de la sintaxis, Madrid 1970).
El mismo: *Cartesian Linguistics*, New York 1966 (hay traducción castellana: Lingüística cartesiana, Madrid 1969).
El mismo: *Language and mind*, New York 1968, 2ª ed. aumentada 1972 (hay traducción castellana: El lenguaje y el entendimiento, Barcelona 1971/1977).
DAVIDSON, D.: *Inquiries into Truth and Interpretation*, Oxford 1984.
DELEUZE, G.: *Différence et répetition*, Paris 1968.
El mismo: *Logique du sens*, Paris 1969 (hay traducción castellana: Lógica del sentido, Barcelona 1989).
DERRIDA, J.: *L'écriture et la différence*, Paris 1967 (hay traducción castellana: La escritura y la diferencia, Barcelona 1989).
El mismo: *De la grammatologie*, Paris 1967.
DILTHEY, W.: *Gesammelte Schriften*, Leipzig/Berlin (poster. Göttingen/Zürich/Stuttgart) 1914 sigs.
EINSTEIN, A.: *The Meaning of Relativity*, 1922 y reediciones (hay traducción castellana: El significado de la relatividad, Madrid 1948 y reediciones).
El mismo: *La relativité*, Paris 1956.
FOUCAULT, M.: *Les mots et les choses*, Paris 1966 (hay traducción castellana: Las palabras y las cosas, Madrid 1971).
El mismo: *L'archéologie du savoir*, Paris 1969 (hay traducción castellana: La arqueología del saber, Madrid 1970).
FREGE, G.: *Begriffsschrift*, Halle 1879, reimpr. Darmstadt 1964.
El mismo: *Die Grundlagen der Arithmetik*, Breslau 1884, reimpr. Darmstadt 1961.
El mismo: *Funktion, Begriff, Bedeutung*, hrsg. von G. Patzig, Göttingen 1962.
GADAMER, H.-G.: *Wahrheit und Methode*, Tübingen 1960, 4ª ed. 1975. (Cf. también las obras de Gadamer que han sido citadas en apartados anteriores).
GÖDEL, K.: *Obras completas*. Introducciones y traducción de J. Mosterín, Madrid 1981.
HEIDEGGER: Gesamtausgabe, Frankfurt a. M. desde 1975 (ya citados tomos diversos en apartados anteriores).

HILBERT, D., BERNAYS, P.: *Grundlagen der Mathematik* I/II, Berlin 1934/1939.

HJELMSLEV, L.: *Omkring sprogteoriens grundlaeggelse,* Copenhague 1943 (hay traducción castellana: Prolegómenos a una teoría del lenguaje, Madrid 1971).

El mismo: *Essais linguistiques,* 1959, reed. Paris 1971.

HORKHEIMER, M.: *Gesammelte Schriften,* Frankfurt a. M. 1988.

Husserliana, Edmund Husserl, Gesammelte Werke, Husserl-Archiv (Louvain) 1950 sigs.

KLEENE, S. C.: *Introduction to Metamathematics,* Amsterdam 1952 (hay traducción castellana: Introducción a la metamatemática, Madrid 1974).

KNEALE, W. y M.: *The Development of Logic,* Oxford 1961 y eds. posteriores (hay traducción castellana: El desarrollo de la lógica, Madrid 1972).

KRIPKE, S.: *Naming and Necessity,* Oxford 1980.

LACAN, J.: *Ecrits,* Paris 1966 (hay traducción castellana: Escritos, México 1971).

LÉVI-STRAUSS, C.: *Tristes tropiques,* Paris 1955.

El mismo: *Anthropologie structurale,* Paris 1958 (hay traducción castellana: Antropología estructural, Buenos Aires 1968).

El mismo: *La pensée sauvage,* Paris 1962 (hay traducción castellana: El pensamiento salvaje, México 1964).

MARCUSE, H.: *Reason and Revolution,* London 1941.

MERLEAU-PONTY, M.: *Phénoménologie de la perception*, Paris 1945.

ORTEGA Y GASSET, J.: *Obras Completas,* Madrid, desde 1946.

POPPER, K.: *Logik der Forschung,* Tübingen 1934 (traducción inglesa del autor con adiciones: *The Logic of Scientific Discovery,* London 1959; traducción castellana: La lógica de la investigación científica, Madrid 1967).

QUINE, W. V. O.: *From a Logical Point of View*, Cambridge (Mass.) 1953 (hay traducción castellana: Desde un punto de vista lógico, Barcelona 1962).

El mismo: *Word and Object,* Cambridge (Mass.) 1960 (Hay traducción castellana: Palabra y objeto, Barcelona 1968).

El mismo: *Ontological Relativity and Other Essays,* 1969 (hay traducción castellana: La relatividad ontológica y otros ensayos, Madrid 1974).

El mismo: *The Roots of Reference,* 1973 (hay traducción castellana: Las raíces de la referencia, Madrid 1977).

RUSSELL, B.: *My Philosophical Development,* London 1959 (hay traducción castellana: La evolución de mi pensamiento filosófico, Madrid 1960/1976).

El mismo: (véase Whitehead).

RYLE, G.: *The Concept of Mind,* New York 1949.

SAUSSURE, F. de: *Cours de Linguistique Générale,* Paris 1916.

SCHELER, M.: *Gesammelte Werke,* Bern/München 1971.

SCHULTE, J.: *Wittgenstein. Eine Einführung,* Stuttgart 1989.

SEARLE, J.: *Speech Acts,* Cambridge 1969.

STRAWSON, P.F.: *Individuals,* London 1959.

TUGENDHAT, E.: *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger,* Berlin 1967.

El mismo: *Vorlesungen zur Einführung in die sprachanalytische Philosophie,* Frankfurt a. M. 1976, 5.ª ed. 1990.

El mismo: *Selbstbewusstsein und Selbstbestimmung: Sprachanalytische Interpretationen,* Frankfurt a. M. 1979, 4ª ed. 1989.

El mismo y WOLF, U.: *Logisch-semantische Propädeutik,* Stuttgart 1983, reed. 1986.

WHITEHEAD, A. N. y RUSSELL, B.: *Principia mathematica,* Cambridge 1910-1913, 2ª ed. 1925-1927.

WITTGENSTEIN, L.: Werkausgabe, Frankfurt a. M. 1984 y eds. posteriores.

La presente *Historia de la Filosofía* de Felipe Martínez Marzoa es una elaboración de la obra del mismo título publicada por el autor en la colección Fundamentos de esta editorial.

En ella el profesor Martínez Marzoa se remite fundamentalmente a la obra original de los pensadores de que trata, y expone en cada caso la raíz histórica de los conceptos filosóficos básicos.

La idea central del libro radica en que una historia de la filosofía ha de ser, ante todo, una investigación sobre la carta de la naturaleza de sus propios conceptos.

Nos encontramos ante un texto rigurosamente introductorio: no exige, por parte del lector, una previa cultura filosófica o filológica. Aunque sí requiere, en cambio –puesto que intenta resolver cuestiones sin eludir dificultades–, una cierta aptitud para el esfuerzo intelectual.

ISBN 978 84 7090-274-1

ISTMO

www.istmo.es